Sentiers de Gnose

Frithjof Schuon

– 1957 –

Table des matières

PREMIÈRE PARTIE
CONTROVERSES

DEUXIÈME PARTIE
GNOSE

TROISIÈME PARTIE
CHRISTIANISME

PREMIÈRE PARTIE

CONTROVERSES

LE SENTIMENT D'ABSOLU DANS LES RELIGIONS

L'une des principales raisons de l'incompréhension mutuelle qui se dresse, telle une cloison étanche, entre les religions, nous paraît être le fait que le sentiment d'absolu se situe dans chaque cas sur un plan différent, en sorte que les points de comparaison sont le plus souvent illusoires. Des éléments de forme semblable s'insèrent dans des contextes tellement divers qu'ils changent de fonction d'un cas à l'autre, et par conséquent aussi de nature, dans une certaine mesure tout au moins ; il en est ainsi parce que l'infinité du possible exclut toute répétition rigoureuse. La raison suffisante d'un phénomène « nouveau » est en somme, au point de vue de la manifestation des possibilités, sa différence par rapport aux phénomènes «précédents».

Les univers ne sont pas faits l'un pour l'autre, et la cause de leurs particularités est aussi celle de leur diversité, donc de leur exclusion réciproque ; nous pourrions tenir compte de cette situation en laissant à chaque monde son langage propre, — sans tenter de démontrer que ce langage, précisément, est un langage parmi d'autres, — si cette diversité ne fournissait pas un prétexte à ceux qui veulent ruiner l'idée d'absolu et les valeurs qui s'y rattachent. Nous vivons à une époque où l'interpénétration des civilisations fait surgir bien des problèmes, non pas nouveaux il est vrai, mais singulièrement « actuels » et « urgents » ; en face du relativisme de plus en plus envahissant, il faut restituer à l'intelligence le sens de l'absolu, quitte à devoir souligner, pour pouvoir le faire, la relativité dont les choses immuables se revêtent. Nous songeons à la possibilité, peut-être lointaine, d'un front unique des vieilles religions contre la marée matérialiste et pseudospiritualiste ; et sachant bien que beaucoup d'esprits sincères et fervents ne pourront accepter toutes nos thèses, nous espérons néanmoins — sans avoir à nous excuser de nos convictions et sans d'ailleurs vouloir nous adresser à tous — que nous pourrons au moins leur ouvrir certains horizons.

Pour donner un premier exemple des difficultés religieuses auxquelles nous avons fait allusion, nous dirons qu'il semble tout naturel au Chrétien de généraliser la « structure » de sa conviction qui, elle, résulte de la divinité du Christ, et par conséquent des signes qui manifestent cette divinité, puis de la vertu salvatrice de celle-ci et enfin du caractère d'historicité de tous ces facteurs ; se fondant exclusivement sur ces critères et ne trouvant nulle part leur équivalent exact, le Chrétien ne verra qu'in- vraisemblance en dehors de son cosmos spirituel. Le Musulman a le même sentiment, mais en faveur de l'Islam et pour une raison quasi inverse : alors que dans le Christianisme le « Verbe fait chair » est le centre de la religion, si bien que l'Eglise n'est que son «corps mystique», c'est, en climat musulman, l'Islam comme tel, — la Loi divine englobant l'homme et la société entiers, — qui importe en premier lieu ; il s'agit donc d'une « totalité » et non d'un « centre », et en effet, le Prophète est, non le centre déterminant dont tout découle, mais la personnification de cette totalité ; l'accent est mis sur celle-ci et non sur le porte-parole, et c'est la qualité divine de cette totalité, — de cette cristallisation terrestre de la Volonté céleste[1], — puis l'expérience intérieure découlant de la pratique religieuse, qui confèrent au Musulman sa conviction profonde ; et ajoutons que le Koran, tout en étant le « centre » ou l'élément « christique » de

[1] Cette Volonté est conçue ici à la fois comme « Parole divine » et « Livre incréé ».

la religion, ne devient l'élément irrésistible de celle-ci que par son déploiement, — *el-islâm,* — qui apparaît comme un système de canaux divinement préparés pour recevoir et conduire le flux de la volonté humaine. Alors que le bonheur du Chrétien est de se cramponner à la divinité salvatrice du Christ, quitte à participer à la croix de celui-ci, le bonheur du Musulman consistera au contraire à s'épanouir dans une totalité, à « livrer » *(aslama*, d'où le mot *islâm)* sa volonté à Dieu, de 1' « abandonner » dans le moule d'un Vouloir di\in qui englobe toute la personnalité humaine, du corps à l'esprit, et de la naissance à la rencontre avec Dieu. Et ceci est important : ce système de canaux sacrés — ou ce schéma divin qui, « vu de haut », a l'homogénéité cristalline d'un grand flocon de neige — ce système confère à la volonté humaine une qualité salvatrice d'unité, qu'elle n'aurait point par elle- même et qu'elle ne peut revêtir que par un acte de miséricorde du Très-Haut. La première condition de cet « abandon » de soi est la conformation de l'intelligence à cette unité : la première exigence d*e l'islâm* est l'acceptation du Dieu Un et de sa Providence salvatrice, «les Prophètes». Quand cette acceptation se situe sur le plan de l'Intellect, la conviction résulte de l'évidence métaphysique ; et d'une manière analogue, chaque tradition comporte une évidence « mythologique » qui découle, subjectivement, des dispositions mentales de tel réceptacle humain, et, à un niveau supérieur, une évidence intellectuelle qui relève de la gnose et de la transparence métaphysique et mystique des symboles.

Ce que nous avons dit de l'Islam s'applique également au Judaïsme ; l'Islam se distingue de celui- ci par son universalité ethnique, — qu'il a de commun avec le Christianisme, — puis par la simplicité et la souplesse de sa Loi, et enfin — ou même surtout — par le « climat » abrahamique de son théisme. Si le Christianisme « place Dieu dans l'homme » par le mystère de l'incarnation, le Judaïsme, lui, « place l'homme dans Dieu » par le mystère du « Peuple élu » ; impossible de dissocier le Dieu judaïque d'avec son peuple : qui dit Jéhovah, dit Israël, et inversement. La grande Révélation du Monothéisme — ou la grande manifestation personnelle de Dieu — s'est produite en Israël, et c'est ce « fait », le mystère sinaïtique, ensemble avec l'élection de ce peuple, qui donne au Juif croyant sa conviction inébranlable, et qui constitue pour lui cet « élément d'absolu » sans lequel il n'y a pas de foi religieuse possible. Les grands Messagers, s'ils sont assurément Un par leur principe, dans leur gnose et dans le Logos, ne sont pourtant pas forcément égaux sur le plan phénoménal, celui de la manifestation terrestre ; ce qui par contre est équivalent, ce sont les Messages, pris dans leur totalité respective. Il ne faut pas confondre, en tout cas, le phénoménal ou le cosmique avec la réalité spirituelle ; c'est celle-ci qui est une, et c'est celui-là qui est divers[2].

Pour le Chrétien, l'argument de force majeure est la divinité du Christ et, en fonction de celle-ci, le fait qu'il y a un intermédiaire entre Dieu et l'homme, sous la forme du Dieu fait homme, sans parler d'un autre intermédiaire, la Mère de Dieu ; mais, si l'argument de divinité

---

[2] L'Hindouisme distingue entre des *avatâras* « pléniers » et « partiels » : dans ces derniers, seul un « fragment » de la Divinité s'incarne. Le Koran, tout en affirmant d'une part l'unité de principe des Messagers, admet d'autre part des différences de niveaux ou de « faveurs », ce qui signifie, pour les commentateurs musulmans, qu'un Messager peut être supérieur à un autre sous le rapport de telle excellence particulière. Ce mystère de la diversité humaine dans l'unité avatârique, ou de l'incommensurabilité entre la manifestation terrestre et la « réalité intérieure » ou « céleste », a donné lieu, dans le *Mahâyâna,* à la doctrine des trois « corps du Bouddha » : *nirmâna-kâya* est la forme humaine du Bienheureux ; *sambhoga-kâya* est son être céleste et glorieux ; *dharma- kâya* est sa réalité absolue, c'est: le Bouddha *in divinis,* en tant que *Logos.* Dans l'antiquité grecque, un Platon et un Alexandre — pour ne citer que ces deux exemples — correspondent à ce que les Hindous appellent des « incarnations partielles ».

présuppose que l'on fasse dépendre d'elle la valeur du message, l'argument de proximité, lui, présuppose que Dieu soit lointain, ce qui est évidemment vrai sous un certain rapport, mais non sous tout rapport ; l'Islam part précisément de l'idée que le Dieu infiniment transcendant est en même temps infiniment proche, — « plus proche que votre artère jugulaire», — si bien qu'il nous entoure et nous pénètre, dans l'expérience religieuse, comme une sorte d'éther lumineux, s'il est permis d'user d'une expression aussi imaginative ; le seul intermédiaire nécessaire, c'est notre propre attitude, *el- islâm,* dont l'élément central est l'oraison sous toutes ses formes. Le Dieu judaïque était « lointain », mais il habitait parmi son peuple et lui parlait parfois ; le Dieu chrétien — l'Homme-Dieu — est 1' « intermédiaire » entre ce Dieu lointain et l'homme, ce Dieu désormais silencieux et miséricordieux ; et quant au Dieu de l'Islam, il est, lui, « proche » *(El- Qarîb*) sans être «humain». Il n'y a pas de Dieux différents, bien entendu ; il s'agit uniquement de perspectives différentes, et d'« attitudes divines » qui leur correspondent respectivement. Dieu est toujours et partout Dieu, et c'est pour cela que chacune de ces attitudes se retrouve à sa manière au sein des deux autres ; il y a toujours, selon un mode quelconque, « éloignement » et « proximité », comme il y a toujours un élément «intermédiaire».

Le fait que le « sentiment d'absolu » ne se greffe pas exactement sur le même élément organique, d'une religion à l'autre, — d'où l'impossibilité des comparaisons d'éléments religieux entreprises de l'extérieur, — ressort du caractère respectif des conversions chrétienne et islamique : alors que la conversion au Christianisme se présente à certains égards comme le début d'un grand amour, qui fait apparaître toute la vie passée comme vaine et triviale, — c'est une «régénération» après une «mort», — la conversion à l'Islam est au contraire comme le réveil après un amour malheureux, ou comme la sobriété après l'ivresse, ou encore comme la fraîcheur matinale après une nuit tourmentée ; dans le Christianisme, l'âme est « morte de froid » dans son égoïsme congénital, et le Christ est le feu central qui la réchauffe et la ramène à la vie ; dans l'Islam par contre, l'âme « suffoque » dans l'étroitesse du même égoïsme, et l'Islam apparaît comme l'immensité fraîche de l'espace qui lui permet de « respirer » et de « s'épanouir » vers l'illimité. Le « feu central » est marqué par la croix; 1'« immensité spaciale », par la kaaba, le tapis de prières, les entrelacs abstraits de l'art. En un mot, la foi du Chrétien est une « concentration », et celle du Musulman un « élargissement » *(bust*, *inshirâh*), comme l'énonce d'ailleurs le Koran[3]; mais chacun de ces « modes » se retrouve forcément dans le cadre de la perspective «opposée». La «concentration» ou la «chaleur» réapparaît dans l'amour (*mahabbah*) soufique, tandis que 1' « expansion » ou la « fraîcheur » perce dans la gnose chrétienne, et d'une manière plus générale dans la « paix » du Christ, en tant que fondement de la « pureté de cœur » et de la contemplation.

Le passage d'une tradition asiatique à une autre, — Hindouisme, Bouddhisme, Taoïsme, — est éventuellement peu de chose, vu que le contenu métaphysique est partout très apparent et fait même ressortir la relativité des diversités « mythologiques » ; ces traditions — précisément à cause de leur transparence spirituelle — absorbent même volontiers des éléments traditionnels étrangers ; la divinité shintoïste devient un *bodhisattwa,* sans changer d'essence, puisque les noms recouvrent des réalités universelles. Mais dans le cadre des trois traditions sémitiques, changer de religion, c'est quasiment changer de planète, car ici, des « positions alchimiques » divergentes doivent s'appuyer sur le même Monothéisme prophétique et messianique, si bien que la forme particulière accapare l'homme entier ; les « clefs » spirituelles se présentent volontiers comme des « faits » exclusifs, sous peine de devenir

3 « N'avons-Nous (Dieu) pas élargi (ou « ouvert ») ta poitrine (ô Mohammed) et enlevé le fardeau qui pesait sur ton dos ? » (Sourate « N'avons-Nous pas élargi?» 1, 2 et 3.) De même: « Celui que Dieu désire guider, Il élargit sa poitrine pour l'Islam, et celui qu'il désire égarer, Il resserre sa poitrine et la rétrécit... » (Sourate du Bétail, 125).

inopérantes : seule la gnose a le droit de savoir qu'une clef est une clef[4]. L'évidence métaphysique prime la certitude «physique» ou « phénoménale », là où la question peut se poser ; en revanche, cette certitude ne saurait jamais infirmer ni abolir l'évidence des principes, éternelles « pensées » de Dieu.

Les différences religieuses se reflètent très nettement dans les différents arts sacrés : comparé à l'art gothique, surtout «flamboyant», l'art musulman sera contemplatif plutôt que volitif : il est « intellectuel » et non « dramatique », et il oppose la froide beauté de la géométrie à l'héroïsme mystique des cathédrales. L'Islam est la perspective de 1' « omniprésence » (« Dieu est partout »), laquelle coïncide avec celle de la « simultanéité » (« la Vérité a toujours été »); il entend éviter toute «particularisation» ou «condensation», tout «fait unique» dans le temps et dans l'espace, bien que, en tant que religion, il comporte forcément un aspect de « fait unique», sous peine d'inefficacité ou même d'absurdité. Autrement dit, l'Islam vise à ce qui est « partout centre», et c'est pour cela que, symboliquement parlant, il remplace la croix par le cube ou par le tissu : il « décentralise » et « universalise » dans la mesure du possible, dans le domaine de l'art comme dans celui de la doctrine ; il s'oppose à tout nœud individualiste, donc à toute mystique « personnaliste ». Pour nous exprimer en termes géométriques, nous dirons qu'un point qui veut être unique et qui devient ainsi un centre absolu, apparaît à l'Islam — en art aussi bien qu'en théologie — comme une usurpation de l'absoluité divine et partant comme une « association » (*shirk)* ; il n'y a qu'un seul centre, Dieu, d'où l'interdiction des images « centralisatrices», surtout des statues ; même le Prophète, centre humain de la tradition, n'a aucun droit à une « unicité christique » et se trouve « décentralisé » par la série des autres Prophètes ; de même pour l'Islam, — ou le Koran, — lequel se trouve intégré lui aussi dans un « tissu » universel et un « rythme » cosmique, puisqu'il a été précédé d'autres religions — ou d'autres « Livres » — qu'il ne fait que restaurer. La kaaba, centre du monde musulman, devient l'espace dès qu'on se trouve à l'intérieur de l'édifice : la direction rituelle de la prière se projette alors vers les quatre points cardinaux. Si le Christianisme est comme un feu central, l'Islam se présente au contraire comme une nappe de neige à la fois unificatrice et niveleuse, et dont le centre est partout.

Il y a, dans toute religion, non seulement un choix volitif entre l'au-delà et l'ici-bas, mais aussi un choix intellectif entre la vérité et l'erreur ; il y a cependant des différences de corrélation, en ce sens que le Christ est vrai parce qu'il est le Sauveur, — d'où l'importance

4 Quand on scrute les intentions qui se cachent derrière les formulations verbales, on s'aperçoit que le rejet apparent de la divinité du Christ par l'Islam signifie, non que la perspective unitaire nie telle réalité fondamentale, mais que sa structure intellectuelle exclut la formulation chrétienne ; autrement dit, l'Islam scinde en deux la personnalité de l'Homme-Dieu, suivant les plans auxquels se réfèrent les deux natures, et il le fait parce qu'il n'envisage l'Etre que dans sa divinité extra-cosmique. Cette perspective, qui ne peut pas ne pas prendre une allure dogmatique, entend du même coup écarter le danger de la « divinisation » *de facto* de l'individu humain, c'est-à-dire 1' « humanisme » individualiste et toutes ses conséquences ; il y a là, en effet, comme une répercussion à rebours de la « déification ». - Au point de vue musulman, la parole du Christ : « Avant que Abraham fût, j'étais (je suis) », signifie que le Logos, la « Parole » incréée de Dieu, et par conséquent l'Intellect comme tel, « précède » principiellement toute manifestation temporelle, fût-elle prophétique et primordiale. - Pour ce qui est de l'apparente négation de la crucifixion par le Koran, nous avons toujours pensé qu'il s'agit là de théologie et non d'histoire, et nous avons rencontré la même façon de voir dans un travail de Louis Massignon *(Le Christ dans les Evangiles selon Al-Ghazâlî) :* «... Abû Hâtim, se fondant sur l'opinion d'un de ses maîtres (qui n'est pas nommé), déclare que le début du verset coranique (IV, 156) ne nie pas du tout la crucifixion, qu'il faut l'interpréter, en tenant compte de sa fin « et ils ne l'ont pas tué véritablement (*yaqînâ*), Dieu l'a élevé à lui », et, comme Jésus est mort martyr, en se souvenant des versets (II, 149 ; cf. III, 163) sur la mort des martyrs : « Ne dites pas, de ceux qui ont été tués dans la voie de Dieu qu'ils sont morts : mais qu'ils sont vivants ; quoique vous ne vous en rendiez pas compte ».

que prend ici l'élément phénoménal, — tandis que l'Islam entend sauver en partant d'un discernement en dernière analyse métaphysique *(lâ ilaha illâ 'Llâh*), lequel est la Vérité salvatrice ; mais qu'il s'agisse de Christianisme ou d'Islam ou de toute autre forme traditionnelle, c'est bien la vérité métaphysique qui détermine, grâce à son universalité, les valeurs des choses. Et comme cette vérité englobe et pénètre tout, il n'y a en elle ni « ici-bas » ni « au-delà », ni aucun choix volitif ; seules les essences universelles comptent, et celles-ci sont « partout et nulle part » ; il n'y a, sur ce plan, point de choix volitif à faire, car « l'âme est tout ce qu'elle connaît», comme dit Aristote. Cette sérénité contemplative apparaît dans la fraîcheur abstraite des mosquées, et aussi dans bien des églises romanes et dans certains éléments des meilleures églises gothiques, dans les rosaces notamment, qui sont comme le « miroir de gnose » dans ces sanctuaires d'amour.

Qu'il nous soit permis ici, au risque de nous répéter, de revenir encore sur certains parallélismes : si le Christianisme se laisse définir quelque peu à l'aide des mots « miracle », « amour », « souffrance », l'Islam, lui, correspondra au ternaire « vérité », « force », « pauvreté » ; la piété musulmane fait songer moins à un « centre » empli d'une chaleur douce et vivifiante, — c'est là la *barakah* chrétienne, — qu'à un « présent » dans une lumière blanche et fraîche ; les moyens spirituels sont dynamiques plutôt qu'affectifs, bien que les différences, en ce domaine, n'aient sans doute rien d'absolu. L'ascèse musulmane a quelque chose de sec et de désertique, elle n'a guère l'allure dramatique de l'ascétisme d'Occident ; mais il y a, dans son climat de pauvreté patriarcale, un élément musical et lyrique qui recrée, sur d'autres bases, le climat chrétien.

Nous avons dit plus haut que l'Islam entend se fonder sur l'élément « Vérité » — c'est-à-dire qu'il y met l'accent à son propre point de vue et suivant son intention — et que c'est le caractère « impersonnel » de cet élément qui « décentralise » la « mythologie » islamique. En Christianisme, on pensera sans doute que c'est la « Réalité divine » — manifestée par le Christ — qui prime la «vérité», la première étant « concrète » et la seconde « abstraite», ce qui est exact quand on réduit la «vérité» à la pensée ; il convient cependant de ne pas perdre de vue que nous n'avons *a priori* aucune connaissance du Réel divin sans la vérité métaphysique, quel que soit le degré de notre compréhension ; d'un autre côté, le mot « vérité » est souvent pris comme synonyme de «réalité», — «Je suis la Voie, la Vérité et la Vie», — et c'est ainsi que l'entend l'Islam. C'est précisément parce que nous n'avons, pour commencer, pas de connaissance au-delà de la «vérité», que nous sommes en droit d'appeler «vrai» ce qui est «réel», terminologie qui ne préjuge en rien de la qualité effective — éventuellement « concrète » — de notre connaissance apparemment «abstraite». En tout état de cause, la manifestation «subjective» de l'Absolu n'est pas moins réelle que sa manifestation « objective » ; la certitude n'est pas moins que le miracle.

*
* *

Une question qu'il est impossible de ne pas soulever ici est celle de l'historicité des grands phénomènes religieux : ne doit-on pas faire confiance à la tradition qui se présente avec un maximum d'historicité ? A cela il faut répondre qu'il n'y a pas de différence métaphysique ou spirituelle entre une vérité manifestée par des faits temporels et une vérité exprimée par d'autres symboles, sous une forme mythologique par exemple ; les modes de manifestation correspondent aux exigences mentales des groupes humains. Si certaines mentalités préfèrent un merveilleux empiriquement « invraisemblable » à la « réalité » historique, c'est précisément parce que le merveilleux — dont aucune religion ne saurait d'ailleurs se passer — indique la transcendance par rapport aux faits terrestres ; nous serions tenté de dire que l'aspect d'invraisemblance est la raison suffisante du merveilleux, et c'est ce

besoin subconscient de sentir les essences des choses qui explique, chez certains peuples, la tendance à l'exagération : il y a là comme une trace de la nostalgie de l'Infini. Les miracles marquent une interférence du merveilleux dans le domaine sensible ; qui admet les miracles, doit admettre aussi le principe du merveilleux comme tel, et même tolérer, sur un certain plan, l'exagération pieuse. L'opportunité du merveilleux « mythologique » d'une part et l'existence des contradictions inter-religieuses d'autre part — qui ne décèlent pas dans telle religion une absurdité intrinsèque, pas plus que les contradictions internes de toute religion ne sont absurdes — ces facteurs, disons-nous, montrent à leur manière que pour Dieu, la vérité est avant tout dans l'efficacité illuminatrice du symbole et non dans la littéralité de celui-ci, et cela est d'autant plus vrai que Dieu, dont la sagesse dépasse les mots, place de multiples sens dans une seule expression[5]; une obscurité — elliptique ou antinomique — dans l'expression indique une richesse ou une profondeur dans le sens, et c'est ce qui explique les incohérences apparentes que nous rencontrons dans les Ecritures sacrées. Dieu manifeste ainsi sa transcendance par rapport aux limitations de la logique humaine ; le langage humain ne peut être divin que d'une manière indirecte, en sorte que ni nos mots, ni notre logique ne sont à la hauteur de l'intention divine. Le Verbe incréé brise la parole créée tout en l'ordonnant vers la vérité concrète et salvatrice.

Faut-il conclure de tout ceci qu'une base historique est en soi moins valable, pour une perspective spirituelle, qu'une base mythologique ou purement métaphysique, sous prétexte que les principes priment les phénomènes ? Assurément non, en tant qu'il s'agit de symbolisme ; ce qui est moins valable, c'est le fait d'attribuer à cette base historique une portée qu'elle ne saurait avoir, de la substituer à la vérité symbolique et à la réalité métaphysique qu'elle exprime ; mais l'importance du fait historique reste entière à l'égard des institutions sacrées. A un autre point de vue, il convient de noter qu'un récit traditionnel est toujours vrai : les traits plus ou moins mythiques qui se superposent à la vie historique du Bouddha sont autant de façons d'exprimer des réalités spirituelles qu'il serait difficile d'exprimer autrement[6]. Là où la Révélation se fonde le plus expressément sur l'histoire, et dans la mesure où elle le fait, ce mode historique est sans doute nécessaire : dans un monde héritier de 1' « historisme » juif et de l'empirisme aristotélicien, la Révélation ne pouvait pas ne point prendre entièrement la forme d'un événement terrestre, sans adjonction d'aucun symbolisme non- historique ; mais nous devons constater qu'une trop grande insistance sur l'historicité — non l'historicité comme telle — cause un certain détriment au contenu métaphysique des faits sacrés, ou à leur « transparence » spirituelle, et finit même, sous la forme d'une critique abusive, par « ronger » l'histoire et par rapetisser ce dont on ne conçoit pas la grandeur[7].

---

5 De même qu'un coup de marteau produit une multitude d'étincelles, de même — disent les Kabbalistes — un seul mot de la Thora comporte des sens multiples.

6 Le fait que la vie du Bouddha, qui est historique dans ses grandes lignes, y compris certains miracles, retrace le mythe d'Indra, ne signifie nullement qu'elle est elle-même un mythe, pas plus que les prophéties concernant le Christ n'invalident la réalité historique de ce dernier. Par contre, si les premiers pas du Bouddha après l'Illumination sont marqués par des lotus, le fait est d'ordre subtil; il n'est aucunement « irréel ».

7 La calomnie systématique — et démagogique — de la Sainte Vierge, consacrée par Péguy et bien d'autres, est un exemple de ce genre. Un autre exemple est la « critique » non seulement « archéologique », mais même « psychologiste », des faits sacrés, travers qui est aux antipodes de l'intellectualité et qui exclut la compréhension des faits dont il s'agit. L'exégèse moderne n'est qu'une caricature de l'ancienne herméneutique, si tant est qu'il y a là encore un rapport quelconque ; elle consiste surtout à ériger en dogmes des doutes et des partis pris : selon ces préjugés, il est « impossible » qu'un livre soit antérieur à une certaine date, ou qu'un scribe ait copié un livre, même sacré, sans le remanier ; on tire des moindres faits des conclusions parfaitement abusives et se permet les

On objectera sans doute, en faveur de l'historicité rigoureuse et contre les mythologies de l'Asie, que l'histoire fournit les preuves de la validité des moyens de grâce : à cet égard, il faut faire remarquer, d'abord que les preuves historiques, précisément, ne sauraient être tout à fait rigoureuses en ce domaine, et ensuite que la tradition comme telle, avec tout ce qu'elle comporte comme symbolisme, doctrine et sainteté, — sans parler d'autres critères plus ou moins indéterminés, — fournit des preuves beaucoup plus irrécusables de l'origine divine et de la validité des rites ; en un sens, l'acceptation par la tradition — et la mise en valeur dans la sainteté — d'un moyen de grâce est un critère bien plus convaincant que l'historicité, sans parler de la valeur intrinsèque des Ecritures. L'histoire est souvent incontrôlable ; c'est la tradition, non la critique, qui la garantit, mais elle garantit du même coup la validité des symbolismes non-historiques. C'est le miracle actuel et permanent de la tradition qui réduit à néant l'objection que nul homme vivant n'est témoin de l'histoire sainte ; les saints en sont bien autrement témoins que les historiens ; nier la tradition en tant que garante de vérité, revient en somme à prétendre qu'il y a des effets sans causes.

Il n'y a pas, sans doute, de vérité plus « exacte » que celle de l'histoire ; mais ce qu'il faut dire, c'est qu'il est une vérité plus « réelle » que celle des faits ; la réalité supérieure englobe Inexactitude», mais celle-ci, par contre, est loin de présupposer celle-là. La réalité historique est moins « réelle » que la vérité profonde qu'elle exprime, et qu'expriment aussi les mythes ; un symbolisme mythique est donc infiniment plus « vrai » qu'un fait dépourvu de symbolisme. Et ceci nous ramène à ce que nous disions plus haut, à savoir que l'opportunité mythologique ou historique du merveilleux, de même que l'existence des antinomies dogmatiques, montrent que pour Dieu la vérité est avant tout dans l'efficacité du symbole et non dans le «fait brut».

Au point de vue de l'historicité ou de son absence, il faut distinguer trois degrés : la mythologie, l'historicité mitigée, l'historicité exacte. Nous trouvons le premier degré dans toute mythologie proprement dite et aussi dans les récits monothéistes de la création, et le deuxième degré dans les autres récits «préhistoriques», qu'il s'agisse de Noé ou de Jonas ou des *avatâras* humains de *Vishnu*[8]. Dans le Judaïsme, l'historicité rigoureuse commence peut-être au Sinaï ; dans le Christianisme, elle apparaît dans tout le Nouveau Testament[9], mais non dans les Apocryphes ni dans la Légende Dorée, qui d'ailleurs ne sont pas canoniques, ce qui leur vaut un mépris bien immérité, puisque le symbolisme est un véhicule essentiel de vérité ;

---

déductions et inductions les plus disproportionnées, alors que toutes les données positives sont contre ces faux principes.

8 Les *avatâras* non-humains relèvent, à notre avis, du symbolisme mythologique ; il faut toutefois se garder de ranger dans cette catégorie tous les phénomènes contraires à l'expérience de notre millénaire. A cette occasion, nous aimerions faire remarquer que nous ne voyons aucune raison logique de dénier l'historicité aux amours des *gopis,* car si un tel symbolisme est possible, c'est qu'il a droit de cité aussi sur le plan des faits ; il y a quelque chose d'analogue dans le cas du « Cantique des Cantiques », où le sens littéral garde tous ses droits, puisqu'il existe ; il ne faut en effet pas confondre l'intérêt moral avec la vérité, qui traverse tous les plans de l'Existence.

9 Notons toutefois l'existence de certains flottements, par exemple au sujet des « trois Marie-Madeleine », et aussi quelques contradictions dans les récits évangéliques, lesquelles nous paraissent indiquer que les choses sacrées, tout en se situant ici dans le temps, sont au-delà de l'histoire ; de telles « irrégularités » ne sont nullement contraires à la Volonté divine, et elles se produisent d'ailleurs aussi dans l'art sacré, où elles sont comme des « ouvertures » sauvegardant le flux indéfini de la « vie » ; cela revient à dire que toute forme est inadéquate à l'égard du Ciel. Il y a de cela aussi dans l'extrême liberté des citations scripturaires dans le Nouveau Testament : la Parole divine, tout en se cristallisant, répugne en même temps à certaines « fixations ». - La simple lecture des Evangiles suffit, à notre point de vue, pour réduire à néant toutes les élaborations artificieuses destinées à ruiner l'authenticité des textes. Ceux qui, contre la tradition, prônent la valeur de la « critique » ou de l'« analyse objective », oublient l'essentiel, à savoir l'intelligence, sans laquelle la meilleure des méthodes n'est rien ; il est vrai qu'on identifie volontiers l'intelligence à l'attitude critique, comme s'il suffisait de douter d'une évidence pour être intelligent.

dans l'Islam enfin, l'historicité exacte appartient à la vie du Prophète et de ses Compagnons, de même qu'à leurs paroles (*ahâdith*) reconnus par la tradition[10], mais non aux récits concernant les Prophètes et événements préislamiques, lesquels sont tissés de symboles certes « exacts », mais plus ou moins « mythiques » ; cependant, les prendre au pied de la lettre, c'est toujours s'inspirer de leur vertu «alchimique», à défaut d'une compréhension réelle[11].

La perspective historique, si importante pour un certain niveau de la doctrine chrétienne, n'est pourtant légitime qu'en tant qu'elle s'insère dans le non- historisme platonicien. Le « personnalisme » chrétien vient du fait de l'Incarnation, puis du caractère « bhaktique » du Christianisme, caractère qui n'empêche nullement que cette religion « contienne » la métaphysique et la gnose, car le Christ est « Lumière du monde » ; mais la gnose n'est pas pour tous, et une religion ne peut pas être métaphysique dans sa forme même ; en revanche, le Platonisme, qui n'est pas une religion, le peut. L' « historisme » chrétien, qui est solidaire de 1' « historisme » juif, n'implique donc aucune supériorité à l'égard d'autres perspectives, ni aucune infériorité si le caractère dont il s'agit se situe au niveau qui lui revient de droit.

*
* *

L'objet de la foi prime-t-il la foi elle-même, ou Ta foi prime-t-elle son objet ? Normalement, c'est l'objet qui prime la foi, puisqu'il en est la détermination et la raison suffisante ; mais à un certain point de vue et dans certains cas, la foi peut l'emporter sur son contenu et « forcer » les portes du Ciel malgré l'insuffisance de tel objet immédiat de croyance. La foi comporte deux «pôles», l'un objectif-dogmatique et l'autre subjectif-mystique ; l'idéal, c'est une foi parfaite en une vérité orthodoxe. L'idée engendre la foi, et la qualité de la première détermine la qualité de la seconde, mais le jeu souvent paradoxal et imprévisible de la Possibilité universelle peut permettre la prédominance du pôle « foi » sur le pôle «idée», si bien que les Tibétains ont pu dire que la dent d'un chien finit par rayonner quand elle est l'objet d'une foi sincère et ardente[12]. Il est en effet une foi qui, dans sa substance même, porte l'empreinte d'une vérité que la conscience ordinaire ignore plus ou moins, à condition qu'aucune erreur intrinsèque ne compromette la qualité de cette ardeur ; il faut qu'il y ait en celle-ci une pureté et une noblesse qui la sauvegardent des erreurs décisives, et qui est comme un intuition « existentielle » de son objet «intellectuel». Cette possibilité

---

10 Suivant une opinion fort répandue, à peu près toutes les paroles et tous les gestes du Prophète rapportés par la sounna seraient des falsifications dues à tels intérêts de théologiens. On ne se rend même pas compte de l'invraisemblance psychologique d'une pareille hypothèse, et on semble oublier que les falsificateurs supposés étaient des hommes qui croyaient à l'Islam et craignaient l'enfer; on ne fait aucun cas de la tradition et de l'unanimité orthodoxe, bien entendu, et cela prouve qu'on ignore ce qui, dans une tradition, est possible et ce qui ne l'est pas; c'est, au fond, ignorer ce qu'est une tradition. Si la mentalité arabe est trop scrupuleuse pour accepter un *hâdîth* sans connaître la chaîne des rapporteurs (*isnâd*), elle est à plus forte raison trop scrupuleuse pour forger de faux textes ; prétendre le contraire, c'est admettre qu'il est des hommes qui risquent la damnation par piété. « Malheur à eux à cause de ce que leur main a écrit », dit le Koran (II, 79).

11 Le choc qu'éprouve le Chrétien devant la version coranique des récits bibliques ne diffère en rien du choc qu'éprouve le Juif devant les citations néotestamentaires des Prophètes, sans parler de l'étrange oubli, par les Chrétiens, de l'exégèse judaïque, qui est pourtant essentielle pour la bonne compréhension de l'Ancien Testament et qui comblerait bien des lacunes.

12 On raconte l'histoire de Vâlmîki qui, tout en invoquant à l'envers le nom divin de Râma, fut sauvé par sa foi. Le caractère excessif de ce récit en souligne l'intention.

d'une foi qui prime l'élément « idéologique » et qui 1'« oblige » en quelque sorte à fournir en fin de compte la vérité, présuppose une mentalité fort contemplative, et dégagée de bien des entraves ; de plus, si la qualité de la foi peut compenser ainsi la précarité de l'idée, il faut que celle-ci apparaisse comme une lumière, même faible, et non comme une obscurité ; il y a, sur ce plan, beaucoup d'impondérables.

On comprendra le peu de considération qu'ont les *bhaktas,* ou certains d'entre eux, pour l'objet ou plutôt le « mot-à-mot » de la croyance ou du culte, si l'on lient compte de leur «subjectivisme», — nous ne disons pas «individualisme», — qui trouve tous les critères de « vérité » dans l'intensité de la foi et dans la négation de *l'ego* ; il est vrai qu'une telle attitude n'est pas aisément réalisable dans n'importe quel climat traditionnel, à moins que, toute question de doctrine mise à part, on pense à ces âmes simples qui vouent un culte touchant et efficace à telle image pieuse, et que l'on rencontre *sub omni cœlo*. Nous ne voulons certes pas confondre la naïveté avec l'hérésie intrinsèque, même passive, bien que, au point de vue de la vérité pure, tout concept limité ait un aspect provisoire d'hérésie ; tout ce que nous voulons dire ici est, non que l'erreur comme telle puisse avoir raison, mais que la suprématie *de facto* de la magie de l'âme sur la rectitude du symbole existe à titre d'«exception confirmant la règle ». et qu'il faut en tenir compte si l'on veut saisir tous les aspects de l'éternel va-et-vient entre l'homme et Dieu[13]. Il s'agit là d'une possibilité qui concerne peut-être moins les hommes eux-mêmes que la manière dont Dieu les regarde et les juge. C'est tout le mystère de la « foi qui déplace les montagnes » et qui « sauve », quelles que soient nos ignorances.

*
* *

Il nous reste à dire quelques mots sur la gnose ou la *philosophia perennis,* qui est le trait d'union entre les divers langages religieux. Le mode de manifestation de la gnose est « vertical » et plus ou moins « discontinu », il est semblable au feu et non à l'eau, en ce sens que le feu surgit de l'invisible et peut y disparaître[14], tandis que l'eau a une existence continue ; mais les Ecritures sacrées restent la base nécessaire et immuable, la source d'inspiration et le critère de toute gnose[15]. L'intellection directe et supra-mentale est en réalité un «souvenir» et non une « acquisition » : l'intelligence, en ce domaine, ne prend pas connaissance de quelque chose se si tuant par principe en dehors d'elle, mais toute connaissance possible est au contraire contenue dans la substance lumineuse de l'Intellect, — qui s'identifie au Logos par « filiation essentielle », — en sorte que le « souvenir » n'est autre qu'une actualisation, grâce à une cause occasionnelle externe ou à une inspiration interne, de telle potentialité éternelle de la substance intellective. Il n'y a de discernement que par rapport au relatif, fût-il au-delà de la création et au niveau même de l'Etre, et c'est ce qui explique pourquoi l'Intellect a été comparé à un sommeil profond — mais éminemment non-passif et supra-conscient — qui n'est troublé par aucun rêve ; l'Intellect coïncide, dans sa nature intime, avec l'Etre même des

13 Un certain renversement de la polarité normale de la foi se rencontre du reste dans toute foi véritable, en ce sens que l'objet de la foi se présente *a priori* comme « lettre morte » ; mais dans ce cas, précisément, les rapports normaux des choses ne sont pas affectés, car le symbole à assimiler garde toute sa valeur.

14 Le *Zen,* avec son caractère « a-doctrinal », est particulièrement représentatif de cet aspect de la gnose.

15 Il est dit, dans le Judaïsme, que l'ésotérisme avait été révélé par Dieu *à* Moïse dans le Tabernacle et qu'il a été perdu par la suite, mais que les sages ont pu le reconstituer en se fondant sur la Thora. - Quelles qu'aient pu être les diverses formulations de la gnose christique, les mystères pneumatologiques trouvent toujours leur base scripturaire dans le Nouveau Testament, notamment dans» le prologue de l'Evangile de saint Jean et dans l'entretien nocturne avec Nicodème, et aussi dans les Epîtres. - Au point de vue de la « vie éternelle », il n'y a certes pas de fidèles « de seconde zone » ; cependant, « il y a beaucoup de demeures dans la maison de mon Père » ; l'égalité devant Dieu concerne le fait « externe » du salut et non les modes « internes » possibles de celui-ci.

choses[16]; et c'est pour cela que la gnose marque la continuité profonde entre les diverses formes de la conscience d'absolu.

Et pourquoi cette conscience, demanderont certains ? Parce que la vérité seule délivre ; ou mieux encore : parce qu'il n'y a pas de « pourquoi » à l'égard de la vérité, car elle est notre intelligence, notre liberté et notre être même ; si elle n'est pas, nous ne sommes pas.

---

16 C'est en ce sens que l'Evangile peut dire du Verbe-Lumière — de l'Intellect divin — que « tout fut par Lui, et sans Lui rien ne fut. » *(Jean,* I, 3).

DIVERSITÉ DE LA RÉVÉLATION

Du moment qu'il n'y a qu'une seule Vérité, ne doit-on pas conclure qu'il n'y a qu'une seule Révélation, une seule Tradition possible ? A cette question, nous répondrons tout d'abord que Vérité et Révélation ne sont pas des termes absolument équivalents, puisque la Vérité se situe au-delà des formes et que la Révélation, ou la Tradition qui en dérive, est d'ordre formel, et cela par définition même ; or qui dit forme, dit diversité, donc pluralité ; la raison d'être et la nature de la forme sont l'expression, la limitation, la différenciation. Ce qui entre dans la forme, entre par là même aussi dans le nombre, donc dans la répétition et la diversité ; le principe formel — inspiré par l'infinité de la Possibilité divine — confère à cette répétition la diversité. On pourrait concevoir, il est vrai, qu'il n'y ait qu'une seule Révélation ou Tradition pour notre monde humain et que la diversité se réalise à travers d'autres mondes, inconnus des hommes ou même inconnaissables pour eux ; mais ce serait ne pas comprendre que ce qui détermine la différence des formes de la Vérité est la différence des réceptacles humains. Depuis des millénaires déjà, l'humanité est divisée en plusieurs rameaux foncièrement différents, qui constituent autant d'humanités totales, donc plus ou moins refermées sur elles-mêmes ; l'existence de réceptacles spirituels aussi différents et aussi originaux exige la réfraction différenciée de la Vérité une. Notons qu'il ne s'agit là pas toujours de races, mais le plus souvent de groupes humains très variés peut-être, mais néanmoins soumis à un ensemble de conditions mentales qui en font des récipients spirituels suffisamment homogènes, ce qui ne saurait empêcher que les individus puissent toujours sortir de ces cadres, car l'humain collectif n'a jamais rien d'absolu. Ceci étant, nous dirons que les diverses Révélations ne se contredisent pas réellement, puisqu'elles ne s'appliquent pas au même réceptacle, et que Dieu n'adresse jamais un même message à deux ou plusieurs réceptacles de caractères divergents, c'est-à-dire correspondant analogiquement à des dimensions formellement incompatibles ; ne se contredit que ce qui se situe sur le même plan. Les antinomies apparentes des Traditions sont comme des différences de langage ou de symbole ; les contradictions sont du côté des réceptacles humains, non du côté de Dieu ; la diversité dans le monde est fonction de son éloignement du Principe divin, ce qui revient à dire que le Créateur ne peut pas vouloir que le monde soit, mais qu'il ne soit pas le monde.

Si les Révélations s'excluent plus ou moins, il en est nécessairement ainsi parce que Dieu, quand il parle, s'exprime en mode absolu ; mais cette absoluité concerne le contenu universel plutôt que la forme ; elle ne concerne celle-ci que d'une manière relative et symbolique, parce que la forme symbolise le contenu et par conséquent aussi l'humanité entière à laquelle s'adresse, précisément, ce contenu. Dieu ne peut comparer les diverses Révélations de l'extérieur, comme le ferait un savant ; il se tient en quelque sorte au centre de chaque Révélation, comme si elle était la seule. La Révélation parle un langage absolu, parce que Dieu est absolu, non parce que la forme l'est ; autrement dit, l'absoluité de la Révélation est absolue en soi, mais relative par la forme.

Le langage des Ecritures sacrées est divin, mais en même temps il est forcément celui des hommes ; il est donc fait pour les hommes et ne saurait être divin que d'une manière indirecte. Cette incommensurabilité entre Dieu et nos moyens d'expression transparaît dans les Ecritures, où ni nos mots, ni notre logique ne sont à la hauteur de l'intention céleste ; le

langage des mortels n'envisage pas *a priori* les choses *sub specie æternitatis*. Le Verbe incréé brise la parole créée tout en l'ordonnant en vue de la Vérité ; il manifeste ainsi sa transcendance par rapport aux limitations de la logique humaine ; l'homme doit pouvoir dépasser ces limites s'il veut atteindre le sens divin des mots, et il les dépasse dans la connaissance métaphysique, fruit de l'intellection pure, et d'une certaine façon aussi dans l'amour, quand il touche aux essences. Vouloir réduire la Vérité divine aux conditionnements de la vérité terrestre, c'est oublier qu'il n'y a pas de commune mesure entre le fini et l'Infini.

L'absoluité de la Révélation exige son unicité ; or celle-ci ne peut se produire sur le plan des faits au point de réaliser un fait unique en son genre, c'est-à-dire constituant à lui seul ce qu'est un genre entier. La Réalité seule est unique, quel que soit le degré sous lequel on l'envisage : Dieu, Substance universelle, Esprit divin immanent à cette Substance ; cependant, il est des faits « relativement uniques », la Révélation par exemple, car, comme tout est relatif et que même les principes doivent souffrir des dérogations, en apparence tout au moins, et pour autant qu'ils entrent dans les contingences, l'unicité doit pouvoir se produire sur le plan des faits ; si les faits uniques n'existaient en aucune façon, la diversité serait absolue, ce qui est une contradiction pure et simple. Les deux choses doivent pouvoir se manifester, l'unicité comme la diversité ; mais les deux manifestations sont forcément relatives, l'une doit limiter l'autre. Il en résulte, d'une part que la diversité ne saurait abolir l'unité qui est sa substance, et d'autre part que l'unité ou l'unicité doit être contredite, sur son plan d'existence même, par la diversité ; en d'autres termes, il faut que dans toute manifestation d'unicité, la diversité compensatoire soit maintenue, et en effet, un fait unique ne se produit que dans la partie et non dans la totalité d'un cosmos. On pourrait dire qu'un tel fait est unique en tant qu'il représente Dieu pour tel milieu, et non en tant qu'il existe ; cette existence n'abolit cependant pas le symbole, elle le répète en dehors du cadre — mais sur le même plan — où se produit le fait unique. L'existence, qui véhicule le Verbe divin, n'abolit pas l'unicité de telle Révélation dans le milieu providentiel de celle-ci, mais elle répète la manifestation du Verbe en dehors de ce milieu ; c'est ainsi que la diversité, sans abolir la manifestation métaphysiquement nécessaire de l'unicité, la contredit cependant en dehors de ce cadre, mais au même niveau, afin de montrer ainsi que le Verbe incréé et non-manifesté possède seul l'unicité absolue.

Si l'on nous objecte qu'au moment où une Révélation se produit, elle est pourtant unique au monde, et non pour une partie du monde seulement, nous répondrons que la diversité ne se produit pas nécessairement dans la simultanéité, elle s'étend aussi à la succession temporelle, ce qui est l'évidence même quand il s'agit de Révélations. Du reste, il ne faut pas confondre une unicité de fait avec une unicité de principe ; nous ne nions pas la possibilité d'un fait unique au monde pendant telle durée, mais celle d'un fait unique au sens absolu. Un fait qui paraît unique dans l'espace, ne l'est pourtant pas dans le temps, et inversement ; mais même à l'intérieur de chacune de ces conditions d'existence, nous ne pouvons jamais affirmer qu'un fait soit unique en son genre, — car c'est le genre ou la qualité, non la particularité, qui est en cause, — parce que nous ne pouvons mesurer ni le temps ni l'espace, ni à plus forte raison les modes qui nous échappent.

Toute cette doctrine se dégage clairement de l'exemple suivant : le soleil est unique dans notre système solaire, mais il ne l'est pas dans l'espace ; nous pouvons voir les autres soleils, puisqu'ils se situent dans l'espace comme le nôtre, mais nous ne les voyons pas en tant que soleils. L'unicité de notre soleil est démentie par la multiplicité des étoiles fixes, sans cesser pour cela d'être valable dans le système qui est le nôtre de par la Providence ; l'unicité se manifeste donc dans la partie, non dans la totalité, bien que cette partie soit une image de la

totalité et la représente pour nous ; elle « est » donc, de par la Volonté divine, la totalité, mais seulement pour nous, et seulement en tant que notre esprit, dont l'envergure est également voulue de Dieu, ne dépasse point les formes ; mais même dans ce cas, la partie « est » totalité sous le rapport de son efficacité spirituelle.

*
* *

Nous constatons, sur terre, l'existence de races diverses, et dont les différences sont « valables » puisqu'il n'y a pas de races « fausses » s'opposant à des races « vraies » ; nous constatons également l'existence de langues multiples, sans que personne ne songe à en contester la légitimité ; de même pour les sciences et les arts. Or il serait étonnant que cette diversité ne se produise pas aussi sur le plan religieux, c'est-à-dire que la diversité des réceptacles humains n'entraîne pas celle des contenus divins, au point de vue de la forme, non de l'essence. Et de même que l'homme se présente, dans le cadre de chaque race, comme « l'homme » tout court et non pas comme le «Blanc» ou le «Jaune», et que chaque langue se présente sur son propre terrain comme « la langue » et non pas comme telle langue parmi d'autres, de même chaque religion est forcément sur son propre plan «la religion», sans aucune relativisation comparative qui, vu le but à atteindre, n'aurait aucun sens ; qui dit « religion », dit « religion unique » ; en pratiquant explicitement telle religion, on les pratique implicitement toutes.

Une idée ou une entreprise qui se heurte à des obstacles insurmontables est contraire à la nature des choses ; or, la diversité ethnique de l'humanité et la grandeur géographique de la terre suffisent pour rendre hautement invraisemblable l'axiome d'une religion unique pour tous, et au contraire hautement vraisemblable — pour dire le moins — la nécessité d'une pluralité de religions ; autrement dit, la religion unique n'échappe pas à la contradiction si l'on tient compte de ses revendications d'absoluité et d'universalité d'une part, et de l'impossibilité psychologique et physique de leur réalisation d'autre part, sans même parler de l'antinomie entre les dites revendications et le caractère forcément relatif de toute mythologie religieuse ; seules la métaphysique pure et la prière pure sont absolues et partant universelles. Pour ce qui est de la « mythologie», elle est — à part son contenu intrinsèque de vérité et d'efficacité — indispensable pour que la vérité métaphysique et essentielle puisse « prendre pied » dans telle collectivité humaine.

La religion est un fait « surnaturellement naturel » qui prouve sa vérité — au point de vue des preuves extrinsèques — par son universalité humaine, si bien que la pluralité et l'ubiquité du phénomène religieux constituent un argument puissant en faveur de la religion comme telle. De même que la plante ne se trompe pas en se tournant vers la lumière, de même l'homme ne se trompe pas en suivant la Révélation et, par conséquent, la tradition. Il y a quelque chose d'infaillible dans l'instinct naturel des animaux, et aussi dans 1' « instinct surnaturel » des hommes ; mais l'homme est le seul « animal » capable d'aller à l'encontre de la nature pure et simple, soit en la violant à tort, soit en la dépassant.

Y A-T-IL UNE MYSTIQUE NATURELLE ?

Le concept d'une « mystique naturelle » est une pétition de principe qui permet de classer, une fois pour toutes, les formes de spiritualité n'entrant pas dans le cadre de telle religion tenue pour seule vraie et surnaturelle : on dira alors que la spiritualité apparemment la plus élevée se situant en dehors de ce cadre reste enfermée dans le créé, dont elle atteint peut-être le centre ou le sommet, mais qu'elle ne saurait dépasser en aucune manière, puisque l'homme ne peut rien sans Dieu et que, précisément, Dieu n'intervient directement que dans la seule religion surnaturelle qui soit, et non en dehors d'elle ; on admettra bien la possibilité de grâces surnaturelles concédées à tel saint non chrétien[17], mais ces grâces auront alors un caractère « irrégulier » et quasi accidentel et se produiront, non en fonction de la religion de ce saint, mais malgré elle.

La principale objection à faire, c'est que le « créé » n'est pas absolument — ou sous tout rapport — du « créé », ou qu'il ne peut y avoir une relativité absolue[18], sans quoi le créé ne se distinguerait pas du néant, ce qui revient à dire, en langage ordinaire, qu'il serait inexistant ; 1' « increé » ou le « surnaturel » est donc caché dans le « créé », le « naturel », et peut être atteint, en principe, par l'Intellect qui, lui, comporte essentiellement un élément « surnaturel » ou « increé ». Si le surnaturel est dans les choses en vertu de leur Existence même, c'est par l'Intellect qu'il peut être actualisé, en sorte que les deux pôles surnaturels du créé sont l'Existence pure et l'Intellect pur ; le surnaturel est essentiellement « Etre » et « Intelligence », ou « Réalité » et « Conscience ». Or, le caractère antimétaphysique et purement « phénoméniste » de la thèse « mystique naturelle » apparaît avant tout dans la négation de la transparence métaphysique des choses, ou dans le parti pris de considérer les créatures sous le seul rapport de leur « projection » séparative.

Il importe de préciser ici que le surnaturel ou le divin n'est pas, de toute évidence, « contenu » dans le créé ou le monde, malgré certaines apparences, mais qu'il est en principe accessible à partir de ses traces cosmiques, ce qui est tout différent ; c'est-à-dire que les choses, grâce à leur Existence, et le sujet intellectif, grâce à la Conaissance, ouvrent des voies concrètes vers l'Absolu. Il ne s'agit ici ni de « panthéisme » ni de « panenthéisme », car nous disons, non que le monde en tant que tel est Dieu ou qu'il contient Dieu, mais simplement que le monde, en tant qu'il existe, — ou qu'il n'est pas inexistant, — est un aspect de sa Cause divine, donc « quelque chose de Dieu » ; la Divinité, tout en étant absolument transcendante par rapport au monde, est néanmoins « présente » au centre de toute réalité cosmique. Le monde démontre sa « qualité divine » de deux manières : premièrement par le miracle de son

17 En fait, ce concept de « mystique naturelle » a vu le jour dans le monde chrétien, bien que, logiquement, il puisse servir la cause de n'importe quel dogmatisme.

18 Il peut y avoir une absoluité relative, comme nous l'avons expliqué en d'autres occasions, et cette asymétrie montre, précisément, que l'absolu et le réel coïncident. La possibilité de la réalité relative n'entraîne pas celle d'une relativité absolument réelle, donc de la réalité absolue de la relativité comme telle.

Existence, comme nous venons de le dire, et deuxièmement — sur la base ou dans le cadre du miracle existentiel — par son symbolisme multiple et inépuisable qui manifeste l'Infini sous les rapports les plus divers. De même, l'Intellect « est divin », d'abord parce qu'il est connaissant — ou qu'il n'est pas non- connaissant[19]— et ensuite parce qu'il réduit tous les phénomènes à leur Principe ; parce qu'il voit la Cause dans tous les effets, et surmonte ainsi sur un certain plan la multiplicité vertigineuse et dévorante du monde phénoménal.

L'Existence cristallise, scinde et éparpille ; l'Intelligence, au contraire, ramène à l'unité ; si pourtant les sujets — humains, animaux, angéliques ou autres — sont multiples, c'est précisément parce qu'ils sont dans l'Existence et que, de ce fait, le principe existentiel les diversifie ; inversement, si l'Existence universelle est une, c'est parce qu'elle procède de l'Intellect divin, en le manifestant en mode cristallisateur sans perdre pour autant son homogénéité métaphysique. Dès lors qu'une chose existe, il y a en elle « tout ce qui existe », donc l'Existence et, en définitive, la Réalité absolue, dont l'Existence n'est que la « dimension illusoire » s'avançant dans le « néant » ; de même, il y a dans tout acte de connaissance « tout ce qui connaît », donc le Principe de toute connaissance possible, à savoir le Sujet divin ou le Soi ; mais ce Sujet est en lui-même au- delà de la polarisation en sujet et objet.

Afin de prévenir tout malentendu, nous tenons à souligner qu'il ne s'agit ici d'aucun naturalisme : nous ne disons, ni que l'Intellect suffit en fait pour le salut, ni qu'il peut déployer son efficacité en l'absence d'une sagesse traditionnelle ; ce qu'il faut dire, c'est que l'Intellect, dès lors qu'il se trouve « déployé » en vertu d'une sagesse préexistante, suffit pour savoir en quoi consiste le salut et quelles peuvent être ses conditions ; l'Intellect actualisé porte ses critères en lui-même. Le « surnaturel subjectif » a besoin — « accidentellement » et non « essentiellement » — du «surnaturel objectif», mais dès qu'il est ainsi « réveillé à lui-même » par ce qui lui correspond en dehors de nous, aucune objection extrinsèque ne peut plus le concerner. On dit parfois qu'il n'existe aucune preuve de la validité de l'Intellect, ce qui est une contradiction dans les termes, car le fait qu'une telle preuve ne peut être fournie envers tel besoin artificiel de causalité, ou que les preuves possibles sont inaccessibles à telle intelligence, ne prouve rien contre l'évidence de la vérité, pas plus que l'impossibilité éventuelle de prouver à des aliénés que nous sommes sains d'esprit et qu'eux ne le sont pas, n'enlève quoi que ce soit au fait objectif de notre santé et à la conscience que nous en avons ; et si, suivant un argument aussi facile qu'invraisemblable, tout peut être illusion dans l'intelligence, même l'évidence mathématique, la même hypothèse peut s'appliquer aussi, et *a fortiori,* aux preuves extérieures ou objectives d'une conviction. Si tout pouvait être tromperie dans l'intelligence pure, tout pourrait l'être aussi dans les phénomènes, d'une façon encore moins improbable, car les phénomènes sont faits pour l'intelligence et non inversement ; on ne fait pas de miracles pour les animaux. Mais en réalité, les deux hypothèses sont absurdes, puisque l'intelligence et l'intelligibilité existent : s'il y a une intelligence, il faut qu'il y ait quelque chose d'intelligible, et s'il y a quelque chose à comprendre, il faut qu'il y ait un esprit qui le comprenne[20]. Prétendre, pour les besoins d'une cause quelconque, que l'un des pôles — intellectuel ou existentiel — de l'Univers est illusoire sur son propre plan, — car tout est

19 Quand nous disons que l'Intellect « n'est pas non-connaissant », ou que le monde « n'est pas inexistant », nous exprimons une nuance qui est loin d'être négligeable, car l'énonciation négative serre ici de plus près la nécessité ou l'évidence que ne le fait l'affirmation positive.

20 Il peut y avoir de faux phénomènes, de faux miracles par exemple, mais il ne peut y avoir une fausse évidence intellective, qu'il s'agisse de mathématique ou de métaphysique ; une oasis peut être un mirage, mais 2 et 2 ne peuvent pas ne point faire 4, pas plus que le monde ne peut être dépourvu d'une cause transcendante.

illusoire par rapport à l'éternelle actualité de Dieu, — ruine du même coup le pôle complémentaire respectif et aboutit logiquement à un nihilisme intégral.

Quoi qu'il en soit, il convient de distinguer entre une perspective qui est intellectuelle et unitive, et une autre qui est existentielle et séparative : la première envisage tout sous le rapport de l'unité, même l'Existence (« toute chose est *Atmâ »),* tandis que la seconde voit tout sous le rapport de la séparativité, même l'Intelligence (« l'intellect ne sort pas du créé » etc.) ; cette seconde perspective est, en fait, « cosmocentrique » et « phénoméniste », non théocentrique et métaphysique. Selon elle, le monde est comparable à des cercles concentriques qui, tout en reflétant le centre, ne l'atteignent jamais, en sorte qu'il y a séparation absolue ; selon la première perspective, au contraire, le monde est comme une étoile, dont chaque rayon rattache la périphérie au point central ; et cette perspective, qui est celle de la « transparence métaphysique » ou de l' « identité essentielle », voit Dieu dans tout ce qui existe, et le « vit » ou le « réalise » d'une certaine manière dans le mystère impersonnel et universel de l'Intellect. Or il s'agit de combiner ces deux façons de voir, car chacune est valable à sa manière : il est certain que les choses — en tant que telles — sont infiniment séparées du Principe et qu'il n'y a, par conséquent, aucune continuité possible entre elles et lui, mais il est tout aussi vrai, sous un autre rapport, que les choses — en vertu de leur réalité essentielle, c'est-à-dire de leur existence pure et de leur symbolisme immédiat — « ne sont autres que le Principe », si l'on peut s'exprimer ainsi, sans quoi elles seraient, soit un second Absolu, soit un néant pur et simple. Si nous combinons l'image des cercles concentriques avec celle de l'étoile, nous obtenons la toile d'araignée, qui est un symbole particulièrement intelligible du cosmos ; on pourrait remplacer aussi les cercles concentriques par la spirale qui, elle, aboutit au centre et marque ainsi la « continuité divine » du cosmos ; ou encore, on pourrait enlever le centre de l'étoile pour obtenir des rayons convergeant sur un vide lumineux et marquant ainsi l'infinité du Centre divin.

Avec toutes ces images, qui malgré leur apparente simplicité frôlent la limite de ce qui est humainement exprimable, nous voudrions faire entrevoir que le « surnaturel » réside avant tout dans la nature des choses et non point, d'une manière essentielle et exclusive, — tel un *deus ex machina,* — dans quelque condition d'ordre phénoménal. De telles conditions peuvent assurément s'ajouter au surnaturel existentiel et intellectif et permettre l'actualisation de la virtualité spirituelle, mais leur fonction relativement circonstancielle exclut, précisément, la possibilité d'un monopole unique du surnaturel ; en d'autres termes, si le surnaturel réside déjà dans la structure métaphysique du créé, sans être le moins du monde « naturel » pour autant, cela implique qu'il a un caractère d'universalité et que, de ce fait, il ne peut pas ne point s'offrir à l'homme, sous une forme ou une autre, partout où il rencontre la réceptivité voulue ; or cette réceptivité à l'égard du surnaturel est prouvée par l'existence d'une sagesse correspondante, dans la plupart des cas où l'on voudrait ne voir que de la «mystique naturelle». Il est vrai qu'un certain aspect apparemment rationnel et pratiquement anthropocentrique du Védantisme shankarien ou du *Dhamma* bouddhique pourrait faire croire à une sagesse purement humaine, mais il ne s'agit là que de dialectique extérieure et d'opportunité technique, non de limitations mentales ; c'est ce que prouvent, d'une part le caractère transcendant de ces doctrines envisagées dans leur totalité, et d'autre part le fait qu'elles s'accompagnent toujours d'initiations qui, elles, sont surnaturelles par définition, puisque ce caractère constitue leur raison suffisante ; d'un autre côté, des courants spirituels tels que le Vishnouisme et l'Amidisme sont des voies de grâce ou de miséricorde et n'ont, comme telles, aucun aspect rationalisant, ou n'en ont en tout cas pas plus que le Christianisme.

Certains seront peut-être d'avis que le terme de « mystique naturelle » n'est pas dépourvu de sens ; il n'est en effet pas possible qu'une mystique se situant entièrement sur le plan humain ne se produise nulle part, dès lors que les confusions sont dans la possibilité de

l'homme. Mais c'est de fausse mystique qu'il s'agit alors, si bien que le terme de « mystique naturelle » constitue, ou bien une erreur, ou bien un abus de langage ; est fausse une « mystique » qui ignore le surnaturel, soit en le niant, soit en se l'attribuant à tort, et qui reste séparée ainsi de tout « mystère ». Les traditions sacrées et millénaires de l'Orient sont là pour montrer que tel ne saurait être le cas d'une sagesse qui, étant un réceptacle de vie divine, ne peut pas être dépourvue du contenu correspondant, et que, en ce domaine plus qu'en tout autre, « l'Esprit souffle où il veut ».

*
* *

Il résulte de tout ceci que la grande contradiction du postulat « mystique naturelle »[21] et de son complément, le concept du « surnaturel » judéo-chrétien, c'est que les termes de cette distinction sont appliqués à l'encontre de la nature des choses : on appelle « naturelle » telle sagesse qui transcende essentiellement tout ce qui est « nature », et on fait entrer dans le « surnaturel » tels facteurs qui ne sortent aucunement du domaine phénoménal ; on semble même reprocher à telle sagesse étrangère de ne pas s'y enfermer également, ou plutôt, on ne voit dans le fait qu'elle ne s'y enferme pas qu'un irréalisme décevant, voire un manque de sincérité ; les spéculations qui évoluent à la limite de l'exprimable sont qualifiées de «rêves dans l'abstrait», comme si pareille appréciation n'était pas un aveu d'incompétence métaphysique, pour dire le moins. C'est toujours le même renversement des rapports normaux : l'élément « phénomène » fait pratiquement fonction de *deus ex machina* au détriment de telle vérité principielle, donc supra-phénoménale, et de telle connaissance effective du même ordre ; la *petitio principii* se substitue à l'évidence et par là aux droits imprescriptibles de ce qui est notre Essence même. Comme il ne suffit cependant pas d'une fiction verbale pour faire changer les choses de nature, la fausseté du postulat en question se trahit fatalement par des « fissures » dans une logique qui se veut impeccable et désintéressée, mais dont les procédés d'« analyse objective » sont des illusions au moins aussi pernicieuses que celles qu'on croit découvrir dans une hypothétique « mystique naturelle ».

Les différences entre les formes traditionnelles traduisent ce qui fait la raison suffisante de chacune ; mais pour ceux qui entendent résoudre toute difficulté par l'hypothèse d'une mystique ou religion « naturelle », ces différences ne peuvent que marquer autant d'écarts par rapport à la religion unique, ou autant de façons de se situer en dehors du seul « surnaturel » admis. Sans se demander, par exemple, quelle impression pourrait faire le « Cantique des Cantiques »[22] à un moine bouddhiste, on prend les *sûtras* mahâyâniques pour des artifices poétiques, comme s'il pouvait y avoir des effets sans cause, c'est-à-dire, comme si la puissance spirituelle et morale du « Grand Véhicule », son extraordinaire vitalité et aussi la profondeur de son art, pouvaient s'expliquer par quelques fantasmagories[23], — ou comme

---

21 Ou « religion naturelle », ce qui revient globalement au même.

22 Ce « poème oriental », que saint Bernard et d'autres se sont donné la peine de commenter, est-il moins étrange dans sa littéralité que les *Sukhâvatî-Vyûhas,* abstraction faite des simples questions de goût ?

23 Quand on reproche à ces Ecritures leur caractère légendaire tout en soulignant la stricte historicité des Evangiles, on oublie un critère fort important, à savoir l'efficacité du texte sacré ; si cette efficacité se trouve garantie, à l'égard d'une mentalité naturellement contemplative et symboliste, par une forme plus moins mythologique, à quoi bon une historicité que cette mentalité n'exige pas ? — Dans le même ordre d'idées, faisons remarquer qu'il est dans la nature de l'ésotérisme de se fonder extérieurement sur un élément précaire et souvent presque imperceptible, -de s'annoncer comme en passant, ce qui explique que les derniers sermons du Bouddha — ceux dont certains contestent l'authenticité — éclosent comme « en marge » de la grande prédication

si l'immensité du résultat dans l'espace et le temps, dans les sociétés, les cultures et les âmes, ne réfléchissait pas la grandeur et la qualité d'absolu du moteur premier. Un autre exemple de l' « illusion d'optique » dont il s'agit est le suivant : certains estiment que l'inéluctabilité de la loi du *karma* annule, logiquement, le pouvoir miséricordieux d'Amitâbha ; mais la prédestination, qu'aucun théologien ne peut nier en connaissance de cause, à moins de contester que Dieu « savait » la destinée de chaque créature même « avant » la création, — la prédestination, disons- nous, s'oppose tout autant — ou tout aussi peu — à la puissance rédemptrice du Christ. Ou encore : on constate que dans le Bouddhisme le *Nirvana* prime le Bouddha, si bien que celui-ci est comme une expression de celui-là, — expression qui, comme telle, est « illusoire », — tandis que dans la perspective judéo-chrétienne, c'est au contraire Dieu qui prime le Paradis, c'est-à-dire que le Paradis peut se réduire d'une certaine manière à Dieu ; on pourra évidemment trouver plus « surnaturelle » cette dernière façon de voir[24], mais le refus d'admettre ou de comprendre la première — si déjà on l'étudie — a au fond une explication bien « naturelle », à savoir l'horreur antimétaphysique du « néant » et le désir de ne jamais perdre le contact avec l'humain[25], — d'installer l'humain et l'individuel même dans le Divin, et aussi de mettre l'Absolu dans un humain sublimé. L'absoluité de l'homme et de l'histoire entraîne l'humanité et l'historicité de l'Absolu, et inversement.

D'un autre côté, un argument qui est loin d'être négligeable est celui du miracle : pourquoi Dieu permet-il les miracles si ce n'est pour dire quelque chose ? Nous ne pensons pas ici, bien entendu, aux prodiges dont la légende aime à orner la mémoire des saints, mais aux signes surnaturels — parce qu'ayant une cause divine, bien que se produisant évidemment dans la nature — par lesquels Dieu favorise ses élus, ou certains d'entre eux[26]. Et, quel que soit l'abîme qui sépare tel langage religieux de tel autre, ces signes sont souvent les mêmes : ainsi, les contemporains de Hônen Shônin, le plus illustre représentant de l'Amidisme japonais, ont observé chez leur maître les mêmes phénomènes de luminosité — et de lecture nocturne sans lampe ni bougie — que les contemporains de la grande Thérèse observeront, chez leur sainte, quelques siècles plus tard ; ou encore, ce même Hônen a eu des visions, partagées parfois par son entourage, de Bouddhas et de Bodhisattvas, comme nos mystiques d'Occident ont pu voir le Christ et la Vierge : même clarté de vision de part et d'autre, et même immersion de grâces. Il serait oiseux d'énumérer tous les faits miraculeux — guérisons, phénomènes de lévitation, de bilocation, etc. — par lesquels Dieu, quel que soit le concept métaphysique dont il se revêt dans telle Révélation, corrobore et sa vérité et la sainteté qui en découle, avec l'effet manifeste d'affermir la foi des fidèles ; ce que nous voulons souligner ici, c'est tout simplement que la similitude et la quantité des miracles, à travers les diverses religions, sont trop grandes pour pouvoir être dépourvues de sens, et

---

exotérique. Le fondement de l'Hésychasme dans le Nouveau Testament — pour n'ajouter que cet exemple — a le même caractère de précarité.

24 Il va sans dire que nous n'avons aucune « préférence » ni pour l'une ni pour l'autre, puisque chacune est légitime à son point de vue et qu'elles sont qualitativement équivalentes.

25 Il se produit une « illusion d'optique » de ce genre dans un certain bhaktisme hindou qui postule volontiers une expérience spirituelle suprême se situant au-delà de toute connaissance, informelle, ce qui revient à dire qu'il puisse y avoir une expérience qui ne serait en aucune manière connaissance. Parallèlement, cette même « mytho-théologie » parle d'une « forme » divine personnelle se manifestant au-delà de la Réalité divine informelle, ce qui prouve simplement que cette perspective confond l'informel, qui englobe éminemment toute « forme », avec l'amorphe, ou qu'elle confond la Conscience indifférenciée *(prâjna)* du Soi avec la « nuit obscure » de l' « extinction ». — Le désir bien humain de se situer ainsi au sommet semble être assez caractéristique des perspectives d'amour, bien qu'il s'accorde mal avec ce climat d' « humilité » ; le même reproche ne s'impose pas, par contre, en ce qui concerne les perspectives sapientielles, car la hiérarchie des valeurs existe, elle est indépendante de nos désirs et de nos choix.

26 Un fait apparemment miraculeux ne prouve rien en lui-même, certes mais il prouve tout quand il peut être mis positivement en connexion avec une spiritualité traditionnelle et qu'il s'accompagne des critères qui garantissent son authenticité.

excluent en tout cas que les miracles soient vrais d'un côté et faux de l'autre, sous peine de réduire la condition humaine à l'absurde.

VICISSITUDES DES TEMPÉRAMENTS SPIRITUELS

La nature humaine est ainsi faite qu'elle tend à s'enfermer dans quelque limitation, et cette tendance ne peut que s'accuser à une époque qui détruit partout les cadres d'universalité. En partant de la distinction «amour-connaissance», — ou *bhakti-jnâna,* — nous dirons que le *bhakta,* l'esprit volitif et affectif, dont la perspective repose somme toute sur l'alternative «charité-égoïsme», risque de négliger la « vérité objective », tandis que le *jnânî,* l'esprit intellectif, qui au contraire voit les choses en fonction de l'alternative «vérité-erreur», s'expose à la tentation de négliger les perfections proprement humaines, et peut-être même le lien humain avec Dieu. Nous pensons ici avant tout aux « types spirituels » et non aux réalisations correspondantes, surtout en ce qui concerne le *jnânî* qui, lui, peut manquer quelque peu de « charité » en tant que « génie intellectuel », — ou en tant qu'il est amené à s'enfermer pratiquement dans la seule théorie tout en reconnaissant forcément les limitations de celle-ci, — mais non en tant qu' « esprit réalisé » ou « délivré »[27] ; en revanche, la *bhakti,* qui comprend des réalisations plus « élémentaires » et plus « faciles », — parce que ne dépassant pas forcément l'humain, — est concevable en dehors de l'intellectualité proprement dite, et même, bien que d'une façon partielle sans doute, en dehors de la stricte orthodoxie. Une perfection bhaktique à laquelle manque l'élément « intellectuel » — sous une forme quelconque — est comme un corps sans squelette, dès lors qu'elle se situe en dehors de son ambiance normale et nécessaire, la civilisation traditionnelle ; celle-ci fait précisément fonction de «squelette externe» à l'égard du *bhakta* : c'est elle qui « pense » pour lui et qui neutralise les « incartades » plus ou moins inévitables du dévot bhaktique ; on ne peut sacrifier son jugement — comme l'exige parfois l'obéissance — qu'à condition d'être certain que ce jugement ou cette intelligence existe autour de nous, dans l'ambiance traditionnelle. D'une façon inversement analogue, une perfection jnânique à laquelle manque l'élément « charité » ou que quelque concession à la passion mentale prive de la sérénité, — pourtant connaturelle à la contemplation, — est comme un squelette sans chair ; c'est la beauté de l'âme qui, normalement, est ici 1' « ambiance » ou le « climat »„ ou qui est le complément, non de l'intellection comme telle, mais de l'activité mentale qui en résulte ; cette beauté, faite de paix et de générosité, — mais non de vague et de mollesse ! — est inhérente au *jnâna* dans la mesure où il s'identifie à la gnose pure.

On voit par cette confrontation que la condition d'équilibre ou d'intégralité est « externe » en même temps qu'indirectement « intellectuelle » chez le volitif, et « interne » en même temps qu'apparemment « morale » chez l'intellectif ; nous disons « indirectement » parce que l'ambiance traditionnelle s'affirme surtout par le symbolisme, et « apparemment » parce que la charité du *jnânî* n'est pas tant une attitude individuelle ou psychologique qu'une conformité impersonnelle à ce qui « préexiste » *in divinis*. La *bhakti* se situe, *a priori* et en tant que voie, encore sur le plan humain, tandis que le *jnâna* — ou l'Intellect qui en est à la fois le « lieu » et 1' « organe » — est au-delà de *l'ego* ; la « qualité » distinctive du *jnâni* n'est

27 A rigoureusement parler, c'est seulement dans ce dernier cas que le terme de *jnânî* est applicable. Ajoutons que nous entendons le mot « intellectuel » toujours dans sa signification la plus stricte, qui se réfère à l'Intellect et ne concerne point, par conséquent, les spéculations purement « mentales » des logiciens.

donc pas humaine à rigoureusement parler, elle n'appartient en propre à aucun individu : elle est « l'Esprit qui souffle où il veut » et dont on ne sait d'où il vient ni où il va »[28].

Pourtant, il faut qu'il y ait, chez le contemplatif jnânique également, quelque chose qui fasse fonction de cadre extérieur et symboliste, comme il faut qu'il y ait chez le *bhakta* quelque chose qui corresponde à l'« ambiance interne » du *jnâni* : ce cadre extérieur du *jnâni* sera la beauté, sous son aspect d'intelligibilité, de symbolisme « vécu » ou d'harmonie, non sous celui d'agrément superficiel ; c'est elle qui, sans être indispensable en fait, constitue cependant le complément naturel et providentiel de la concentration intellective, — « abstraite » en un certain sens relatif, — donc un élément indirect d'équilibre ; elle est comme un parfum de vérité qui permet à l'intelligence de se reposer sans méfiance. Et ce n'est pas sans raison que la beauté dont il s'agit ici est celle de la nature vierge plutôt que celle des temples : c'est que la nature reflète quelque chose de spontané et d'illimité, quelque chose d'intemporel aussi qui correspond bien à la liberté toute primordiale de l'Intellect pur ; l'esprit du *jnânî,* en effet, est « antérieur » à toute cristallisation, il est partout et nulle part[29]. Quant à la *bhakti,* P « ambiance interne » qu'elle exige n'est autre que l'intelligence, — non celle qui constitue la qualification pour la gnose, bien entendu, mais le discernement sur le plan phénoménal et rationnel ; rappelons ici que sainte Thérèse d'Avila n'acceptait point que les nonnes soient sottes. Ce qui importe en premier lieu, chez le *bhakta,* c'est la perfection de la volonté et non celle de l'intelligence, d'où sa tendance à sous-estimer celle-ci, comme si cette perfection volitive pouvait se passer de la vérité qui en détermine le sens et les modes.

---

28 Comme l'a fait remarquer Coomaraswamy avec une hardiesse toute hindoue, « il reste toujours un dernier pas où le rituel est abandonné et où les vérités relatives de la théologie sont reniées. De même que l'homme est déchu de l'élévation de son premier état par la connaissance du bien et du mal, c'est de la connaissance du bien et du mal, de la loi morale, qu'il devra être finalement délivré. Si loin que l'on soit parvenu, il reste un dernier pas à faire, qui emporte la dissolution de toutes les valeurs antérieures. Une église ou une société — un Hindou ne fait pas de distinction entre les deux — qui ne fournit pas le moyen d'échapper à ses propres institutions, qui empêche ses membres de se libérer d'elle-même, réduit à néant sa suprême raison d'être. » *(Hindouisme et Bouddhisme* I, chap. *L'ordre social.)* — Il s'agit ici, non pas exclusivement de *jnâna,* mais en tout cas d'une réalité qui est plus près du *jnâna* que de la *bhakti.* Ajoutons que la libération hors des formes peut être toute intérieure, et il en est forcément ainsi, dans une plus ou moins large mesure, dans les religions d'origine sémitique, où le spirituel prend une forme sociale et où, par conséquent, la partie est solidaire du tout ; mais même là, ;1 y a des cas de dépassement extérieur de toute forme : Marie-Madeleine, l'anachorète Paul, Marie l'Egyptienne et d'autres vivaient sans sacrements pendant de longues années, tout en étant déjà saints. Toutefois, comme il faut dépasser les formes « par en haut » et non « par en bas », le principe dont il s'agit ne saurait fournir le moindre prétexte à la facilité, voire au rejet arbitraire et individualiste des dogmes et des rites. — Les ermites et les pèlerins mendiants constituent un aspect essentiel de l'Eglise — de toute Eglise — et leur disparition, dans n'importe quelle civilisation, est une calamité dont les effets sont incalculables ; contrairement au préjugé vulgaire, rien n'est moins « inutile » pour la société que la présence compensatoire et purificatrice de ceux qui sont « morts dans cette vie ». Qu'on le veuille ou non, il est des modes spirituels qui ne se laissent pas « embrigader », pas plus que le « vent qui souffle où il veut » ; que l'homme puisse, en principe, « mourir à soi-même » en toute circonstance, donc aussi dans le monde, ne signifie point qu'il le puisse toujours en fait, ni que les vocations de silence ou de solitude ne gardent pas tous leurs droits, sans quoi le monachisme lui-même ne saurait se justifier.

29 On entend dire parfois que les anciens ermites, les Pères du désert notamment, ont recherché dans la nature les endroits les plus « désolés », et on croit pouvoir en tirer argument contre un « esthéticisme » qui n'est nullement en cause ; on oublie que les lieux « désolés » dont il s'agit ne sont ni des murs d'usine ni des meubles de bureau, qu'il leur est même impossible de sortir du cadre de la beauté, pour la simple raison que dans la nature vierge la beauté est partout, dans l'âpreté comme dans la douceur. Il ne faut jamais confondre l'informel avec l'informe, ni surtout avec le trivial.

Toutes ces considérations se laissent résumer en ces termes : si nous voyons dans le *jnâna* une voie « virile » et dans la *bhakti* une voie « féminine »[30], nous dirons que cette virilité exige un complément féminin extrinsèque, ou même un double complément, l'un « interne » et moral et l'autre « externe » et esthétique, et que la féminité bhaktique exige à son tour un double complément viril, l'un externe et traditionnel et l'autre interne et mental ; autrement dit, l'amour a besoin d'un complément d'intelligence ou de discernement, dans l'ambiance traditionnelle et éventuellement aussi dans l'âme, suivant le niveau de la voie, tandis que l'activité intellectuelle a besoin d'un complément de beauté, dans l'âme et secondairement dans l'ambiance visible. Il faut éviter l'inquiétude mentale, son « égoïsme » inconscient et sa sclérose, aussi bien que le sentimentalisme opaque qui croit pouvoir suppléer par quelque vertu à l'absence de vérité.

Avant d'aller plus loin, il n'est peut-être pas inutile de préciser, une fois de plus, que le génie intellectuel ne doit pas être confondu avec l'acuité mentale des logiciens : l'intuition intellectuelle comporte essentiellement une contemplativité qui n'entre point dans la capacité rationnelle, celle-ci étant faite de logique plutôt que de contemplation ; or c'est la puissance contemplative, la réceptivité à l'égard de la Lumière increéée, l'ouverture de l'Œil du cœur, qui distingue l'intelligence transcendante de la raison Cette dernière perçoit le général et procède par opérations logiques, tandis que l'Intellect perçoit le principiel — le métaphysique — et procède par intuition ; l'intellection est concrète par rapport aux abstractions rationnelles, et abstraite par rapport au Concret divin ; d'un autre côté, nous serions tenté de dire que la logique est à l'intuition intellectuelle ce que celle-ci est à la gnose effective, [31] bien que les termes en présence ne soient nullement comparables. Le « génie » n'est pas dans l'Intellect comme tel, mais dans le réceptacle : il est une fissure « surnaturellement naturelle » dans l'opacité humaine.

Maintenant, on pourrait se demander pourquoi l'âme de l'intellectif a besoin d'un effort de charité, du moins — ou surtout — dans des conditions anormales qui le privent d'une culture morale traditionnelle tout en l'obligeant à mettre l'accent sur la théorie ; à cela nous répondrons que le rapport entre la connaissance et la vertu, lequel est évidemment indirect, signifie, non que l'Intellect soit insuffisant et qu'il ait besoin d'une aide extrinsèque, mais que l'homme n'est pas l'Intellect et que l'absence de vertu peut amener, à un degré ou un autre, une scission entre l'homme et son intelligence : l'homme peut être le porte-parole infaillible de l'Esprit, mais le rapport entre l'un et l'autre est une grâce, à moins que le « Soi » n'ait absorbé le « moi » au point de ne laisser subsister qu'un écran translucide. A part cette station sublime, l'homme a beau être infaillible sur tel plan, il n'y a pourtant pas de pacte de sécurité entre lui et Dieu ; l'intelligence peut s'obscurcir, ou plutôt, elle peut se retirer et c'est l'homme et non elle qui s'obscurcit ; le mental peut s'user quand l'âme néglige de «se reposer en Dieu», mais l'Intellect demeure intact. La métaphysique est au-delà de la charité, certes, mais un métaphysicien sans charité risque gravement de compromettre la doctrine à cause du rejaillissement indirect de son vice sur son intelligence opérative. Selon une remarque fort judicieuse de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, — remarque que nous avons déjà eu l'occasion de citer quelque part, — saint Pierre n'eût pas renié le Christ si, au lieu de s'appuyer sur ses propres forces en affirmant que jamais il ne le renierait, il avait ajouté: «avec votre aide», donc: «avec l'aide de Dieu». En effet, le risque de l'intelligence, qu'elle soit ordinaire ou supérieure, — mais dans ce dernier cas, c'est la « face non-divine » seule qui est en cause, — est de trop se fier, non à sa lumière comme telle, ce qui est normal, mais à la présence de celle-ci ; cette présence dépend de la grâce, nous l'avons dit, car aucun homme n'a le pouvoir de créer son propre esprit. Quoi qu'il en soit, il importe de savoir combiner des

30 En revanche, la *bhakti* comporte, sur le plan de la volonté, un aspect de virilité ou de détermination, et le *jnâna,* sur le plan de l'Intellect, un aspect de féminité ou de réceptivité.

vérités antinomiques : nous voulons dire que l'Intellect n'a pas seulement l'aspect d'un « don », mais aussi celui d'une « essence personnelle » ; cet aspect neutralise le précédent, suivant la puissance ou la « mise en valeur » de la grâce intellective. En un mot, si l'homme peut « avoir » la Vérité, il peut aussi 1' « être ».

On pourrait objecter ici que la charité doit être dépassée dans la gnose et qu'il est illogique de s'en préoccuper puisque la connaissance, étant au-delà des oppositions, contient la quintessence indifférenciée de toute vertu ; à cela il faut répondre que la charité positive est nécessaire tant que l'individu n'a pas compris le sens de la vertu négative ; en effet, le *jnânî* demande, non pas : « Suis-je charitable ? » mais : « Cet être est-il libre d'égoïsme ? » c'est-à-dire que sa vertu est négative comme sa théosophie[32] est apophatique. La vertu intrinsèque est au-delà de toute spécification morale ; elle est notre être fondamental, en sorte que, être vertueux, c'est s'abstenir des vices de la nature déchue, ce qui n'empêche point que cette abstention puisse prendre, au gré des circonstances, un aspect d'affirmation volitive, donc d'extériorisation et d'activité. En revanche, la perspective proprement morale, que le *jnânî* ou le « gnostique » doit dépasser, entend ajouter à notre être des œuvres et des vertus et tend par là vers l'individualisme ; elle risque de mettre œuvres et vertus pratiquement à la place de Dieu, tandis que la perspective jnânique, qui se borne à maintenir l'âme dans la virginité de notre être fondamental, est impersonnelle par le fait qu'elle voit la vertu, non dans des initiatives humaines, mais dans une qualité existentielle, à savoir la nature primordiale et innocente du créé ; or cet être fondamental, ou cette nature théomorphe, est une couche ontologique plus profonde que le plan de la chute. La vertu ne se dissocie donc pas d'avec la contemplation, elle demeure pour ainsi dire en Dieu ; elle est moins une volonté de faire qu'une conscience d'être, et c'est pour cela qu'elle se retire du plan des oppositions morales plutôt que d'entrer activement dans leur jeu. Mais le dépassement des vertus ne saurait en aucun cas équivaloir à une privation de vertus ; il est, au contraire, la libération des limitations individuelles qu'assument les Qualités divines dans l'*ego* humain[33]; ce qui compte le plus, pour Dieu, c'est la qualité de notre contemplation, car être contemplé est pour Dieu une manière d'« être », s'il est permis de s'exprimer ainsi, en ce sens que le fait de la contemplation humaine est une conséquence de 1' « être » divin.

*
* *

L'esprit bhaktique distingue *a priori* entre Dieu et *Y ego,* entre «l'autre» et le «moi». «L'autre» fait pratiquement fonction de Dieu, dans le sens de l'enseignement évangélique

32 Il s'agit de la théosophie au sens propre du mot, et non de néo-spiritualisme, bien entendu. La théosophie, qui n'est autre que la gnose doctrinale, se distingue de la théologie par le fait qu'elle est d'essence sapientielle et n'a pas à tenir compte de considérations d'opportunité.

33 Le rapport irréversible entre le « bien » et 1' « être » — le premier étant réductible au second et y trouvant son essence, mais le second étant indépendant et transcendant par rapport au premier, — ce rapport, disons-nous, se trouve marqué par le terme *sattwa,* qui désigne la tendance cosmique ascendante, donc aussi le « bien » en tant que tel, et qui se réfère étymologiquement à *Sat,* 1' « Etre ». — « Celui-là seul *est* libre des vertus et des vices et de toutes leurs fatales conséquences, qui n'est jamais devenu qui que ce soit ; celui-là seulement *peut* l'être qui n'est plus désormais qui que ce soit ; on ne peut être libéré de soi- même tout en demeurant soi-même. La délivrance du bien et du mal, qui semblait impossible et qui l'est en effet pour l'homme défini comme agissant et pensant, c'est-à-dire pour celui qui, à la question « Qui est-ce ? » répond : « C'est moi », cette délivrance n'est possible qu'à celui-là seul qui, arrivé à la Perte du Soleil, à la question : « Qui es-tu ? » peut répondre : « Toi-même ». (Ananda K. Coomaraswamy, *op. cit.,* I, chap. *Théologie et Autologie.)*

bien connu[34]; or *l'ego* marquera pour le *bhakta* — dans le néo-bhaktisme tout au moins — la quintessence de tout mal, au point de prendre la place du diable, comme si celui- ci cessait d'exister en dehors de nous ; les dangers d'une telle simplification se trouvent compensés, il est vrai, par la qualité traditionnelle de l'ambiance, mais cette garantie tombe évidemment dès qu'on sort de ce cadre. La réduction du diable à *l'ego* équivaut pratiquement à l'abolition du démon et, par conséquent, à l'oubli des puissances d'illusion ; c'est alors la porte ouverte à un optimisme puéril, et d'autant plus dangereux qu'il se mélange sans méfiance avec l'optimisme progressiste et accepte tout ce que le monde moderne comporte de rapetissement et de falsification. En outre, la « satanisation » trop exclusive — et du reste inconséquente — de *l'ego* entraîne la « divinisation » trop simpliste de « l'autre », c'est-à-dire que le remplacement du diable par le « moi » va de pair avec le remplacement de Dieu par le «prochain», d'où un «altruisme» qui se présente comme une fin en soi et perd ainsi tout contact avec la vérité métaphysique, donc avec la spiritualité véritable[35]. Dans une telle perspective, la distinction pourtant essentielle entre la vérité et l'erreur s'oblitère : c'est *l'ego* comme tel qui seul sera 1'« erreur», et c'est Dieu et le prochain qui seuls seront la « vérité » ; il n'y aura donc aucun mal à croire que deux et deux font cinq, pourvu qu'on « fasse le bien » ou qu'on « rende service ». Mais comme on ne pourra jamais admettre d'une façon tout à fait conséquente que l'erreur c'est « moi », on est bien obligé d'exempter de l'égoïté telles manifestations de *l'ego,* donc d'ajouter à celui-ci une illusion de plus ; et de même, comme il est impossible d'admettre sans contradictions que la vérité c'est « l'autre », on en arrive fatalement à embrouiller les notions de vérité et de Dieu, ce qui est d'ailleurs tout à fait conforme au mépris — paré d'humilité — de l'intelligence ; de là à accepter l'Antéchrist par humilité ou charité, voire par «gentillesse», il n'y a qu'un pas. D'une façon générale, les *bhaktas* ont un certain intérêt à déprécier l'intelligence : on rejette 1' « orgueil intellectuel » — ou ce qu'on croit être tel — pour le remplacer par l'orgueil envers l'Intellect, comme si ce second orgueil valait mieux que le premier, et on glisse ainsi dans le « péché contre l'Esprit ».

Les deux positions dont nous venons de parler plus haut — situer le diable dans *l'ego* et Dieu dans le prochain — sont toutefois parfaitement fondées, à condition qu'elles restent dans leur contexte indispensable : à savoir qu'elles ne sont valables que sous un certain rapport et non sous un autre, ou plus précisément qu'elles s'imposent sur le plan moral et comme remède contre notre égoïsme naturel, mais non en dehors de la polarité *ego-aller* et du problème de l'égoïté. L'intelligence, qui nous distingue des animaux, est un don de Dieu au

---

34 En langage chrétien on parlera d'« orgueil » plutôt que *d'ego.* Ajoutons que les *bhaktas* catholique et orthodoxe sont protégés par le dogme, ce qui n'est guère le cas du *bhakta* hindou, qui est, d'une part plus « universaliste » que le Chrétien, mais d'autre part plus vulnérable, à notre époque tout au moins. L' « étroitesse » est parfois une garantie ; la « largeur » n'est belle que quand on est capable de la porter. — La *bhakti* classique de l'Inde a été fort étroite *à* l'égard du *jnâna* ; c'est Râmakrishna, nous semble- t-il, qui l'a « élargie », lui qui était à la fois *bhakta* et *jnâni*, ce qui ne signifie point que tout *bhakta* doive et puisse suivre son exemple.

35 « Dans la parole (bouddhique) : « Pour celui qui l'a atteint il n'est rien de plus cher que le Soi », on reconnaît la doctrine des Upanishads selon laquelle « seul le Soi est véritablement cher », le « Aime-toi Toi-même » hermétique et la doctrine chrétienne selon laquelle « un homme, par charité, doit s'aimer lui- même (en vue du salut) plus que personne d'autre » (saint Thomas d'Aquin, *Sum. Theol.,* II-II, 26, 4) ; lui-même, c'est-à-dire le Soi pour l'amour duquel il doit se nier soi-même. » (Ananda K. Coomaraswamv, *op. cit.,* II, chap. *La Doctrine.)* — « Mais en ce qui concerne l'individualité, on pourra dire qu'un tel homme n'aime plus ni lui-même ni les autres : il est le Soi de lui-même et des autres. La mort à soi-même est la mort aux autres ; et, si le « mort » semble ne pas être égoïste, ce n'est pas pour quelque motif altruiste, mais à titre accidentel, et parce qu'il est littéralement sans *ego.* Délivré de lui-même et de toutes conditions, de tous devoirs et de tous droits, il est devenu Celui qui se meut à son gré (*kâmachârî*), comme l'Esprit (*Vâyti, âtmâ dêvânâm)* qui « va où il veut » (*yathâ vasham charati),* n'étant plus, comme le dit saint Paul, « sous la loi ». (*ibid.* I, chap. *Théologie et Auto- logie.)* — « La simple présence de ces hommes dans une société à laquelle ils n'appartiennent plus affecte toutes les valeurs par son affirmation des valeurs suprêmes... Béni soit l'homme sur la tombe duquel on peut écrire : *Hic jacet nemo.* » *(ibid.* I, chap. *L'Ordre social.)*

même titre que la charité, et celle-ci n'est même pas possible sans celle-là ; il ne suffit pas d'être « simples comme les colombes», il faut être encore «prudents comme les serpents » : contre l'exclusivisme d'un idéalisme moral et « subjectiviste », — exclusivisme impraticable dans un monde en décomposition, — il faut maintenir le « discernement des esprits », dans l'intérêt même de l'idéalisme en question, car celui-ci nous est nécessaire à un certain point de vue, mais non à tout point de vue. Pris isolément, le subjectivisme moral, avec la sentimentalité qu'il implique dans la mesure même de cet isolement artificiel, a quelque chose de « féminin » ; or la féminité intégrale correspond à une « partie » et non à une « totalité »[36], si bien que la féminisation de la spiritualité ne peut que marquer un déséquilibre et une voie vers la dissolution ; c'est la substitution des « couleurs » aux « formes » ou des « sons » aux « rythmes ». Que la féminité est un élément nécessaire de toute spiritualité[37], nous ne songeons pas à le contester, mais il faut savoir mettre chaque chose à sa place.

La question de 1' « altruisme » nous oblige a ouvrir une parenthèse et à dire quelques mots sur 1'« humanitarisme » laïc et antitraditionnel, qu'un sentimentalisme irréfléchi confond trop facilement avec la charité des saints. Cet « humanitarisme » se présente, en fait, comme une philosophie se fondant sur l'idée que l'homme est bon ; or, croire que l'homme est bon, c'est presque toujours croire que Dieu est mauvais, ou qu'il serait mauvais « s'il existait » ; et comme les modernes croient de moins en moins en Dieu, — à part un « déisme » scientifique parfaitement inopérant, — ils déversent le ressentiment qu'ils aimeraient avoir contre Dieu sur ses représentants : l'homme est bon, pensent-ils, mais les religions sont mauvaises ; les prêtres, qui ont inventé les religions pour étayer leurs intérêts et perpétuer leurs privilèges, sont mauvais, et ainsi de suite. C'est l'inversion satanique de l'axiome traditionnel que Dieu est bon et que l'homme est mauvais : Dieu peut être dit « bon » parce que toute bonté possible dérive de lui et que toute qualité exprime — d'une manière « indirectement directe » — son Essence, et non pas seulement telle fonction ; et l'homme est mauvais parce que sa volonté n'est plus conforme à la nature profonde des choses, donc à 1' « Etre » divin, et que son faux « instinct de conservation » se fait l'avocat de toutes les passions et de toutes les illusions terrestres[38]. Beaucoup d'hommes ne sont bons que « par accident », c'est-à-dire en l'absence de circonstances qui actualisent toute la lâcheté, la férocité et la perfidie dont la nature humaine est capable ; il est vrai qu'il y a en tout homme une couche plus profonde, « pré-satanique » pourrait-on dire, et celle-ci est bonne, mais elle se trouve ensevelie, précisément, sous la carapace « glaciale » produite par la « chute », et devenue une seconde nature. Seul l'amour de Dieu — ou la gnose — peut briser ou faire fondre cette glace ; quant à la vertu délibérément « humaine », c'est-à-dire attribuée aux seules ressources de notre nature corrompue, elle n'est qu'un défi lancé à Dieu ; elle s'efforce au fond de démontrer que l'homme est meilleur que Dieu, ou que l'homme seul est bon, — l'homme « déspiritualisé » et par là même « déshumanisé». En réalité, l'affairement humain est fort peu

---

36 L'égalitarisme issu, par déviation et sous l'influence moderne, du refus bhaktique de faire des distinctions plus ou moins « passionnelles », ou censées être telles, a donné lieu à un « féminisme » assez peu compatible avec la bhakti. Le féminisme, loin de pouvoir conférer à la femme des « droits » inexistants parce que contraires à la nature des choses, ne peut que lui enlever sa dignité spécifique ; c'est l'abolition de l'éternel-féminin, de la gloire que la femme tient de son prototype céleste. Au demeurant, la révolte contre l'homme, comme le culte de la jeunesse ou le mépris de l'intelligence, est indirectement une révolte contre Dieu.

37 C'est ce que prouve — s'il y avait besoin de preuve — le rôle mystique de la Vierge-Mère.

38 Rappelons ici que les aspects négatifs de Dieu sont extrinsèques et proviennent de la relativité, c'est-à-dire de l'éloignement du monde par rapport au Principe ; cet éloignement — ou le monde, ce qui revient au même — provient à son tour de l'Infinité divine, qui exige la possibilité « illusoirement réelle » de sa propre négation. Nous touchons ici à la frontière de l'inexprimable.

de chose : l'homme ne peut créer le bien ni détruire le mal, en définitive ; il ne peut que déplacer en fin de compte des maux et des biens ; et quand il le fait au nom d'un prométhéisme athée et démagogique, il n'aboutit qu'à détruire des valeurs plus hautes que celles qu'il est capable de viser, et à engendrer des maux plus grands que ceux qu'il se propose de vaincre [39]. L'homme ordinaire est sans doute capable de pourvoir à des besoins et d'éviter des calamités, mais seul le saint brûle les racines mêmes du mal, non dans le monde entier sans doute, car « il faut que le scandale arrive », mais dans telle ambiance et suivant l'économie de la Providence.

Il serait certes absurde de déclarer que l'être humain est foncièrement mauvais ; mais on ne peut, avec la meilleure volonté du monde, retrouver dans l'homme l'innocence de la nature vierge. Comme l'a chanté Moïse, l'homme est « pareil à l'herbe qui pousse, qui le soir se flétrit et se dessèche», ce qui n'aurait rien d'anormal si l'homme n'était que de l'herbe ; mais précisément, nous sommes des êtres beaucoup trop conscients pour pouvoir être « de plein droit » aussi misérables que nous le sommes en fait. Si l'homme est bon, pourquoi chercher à le protéger contre lui-même, — car quel ennemi a-t-il en dehors de sa propre espèce, — et si la religion est chose humaine, puisqu'il n'y a pas de Dieu, comment lui reprocher raisonnablement d'avoir gâté l'homme ? Et si le mal humain a une source extrahumaine, d'où vient-il donc ? Non de l'animalité, car l'animal, même méchant, est incapable de la perversion humaine. Quoi qu'il en soit, ce que l'humanitarisme antitraditionnel a perdu totalement de vue, c'est que les maux terrestres sont inévitables parce que le monde n'est pas Dieu, ou parce que l'effet n'est pas la Cause ; l'écart entre les deux termes doit donc se manifester dans le terme relatif, et c'est là précisément le sens de la souffrance et de la mort. L'homme n'échappe à cette fatalité que dans l'Absolu ; nous ne disons pas qu'il ne peut écarter tel mal sur un plan limité, mais qu'il ne peut écarter le mal comme tel, ce qui est tout différent. L'attitude des optimistes convaincus, c'est, pratiquement, choisir le monde tout en ne voulant pas qu'il soit le monde. « Cherchez d'abord le Royaume de Dieu et sa justice, et le reste vous sera donné par surcroît», dit l'Evangile.

Cette digression nous permet de mieux évaluer le danger que comporte l'influence moderne pour la *bhakti* non-doctrinale et « pratique » ; on a pu voir chez tel réformateur hindou comment l'humanitarisme profane, qu'il n'admettait évidemment pas tel quel, a pourtant rejailli sur sa « théologie » : pour sauver l'honneur de Dieu, ou pour excuser son existence, il fallait réduire Dieu à l'âme collective, quitte à lui laisser une place dans une expérience subjective mal définie. D'une manière générale, une chose que les Orientaux à la fois spiritualistes et occidentalisés semblent ignorer, c'est que, si leurs pères avaient pensé « librement » comme eux il y a seulement deux siècles, il n'y aurait aujourd'hui plus aucune spiritualité, ni « conservative » ni à plus forte raison « progressiste » ; c'est dire que ces spiritualistes vivent d'un héritage qu'ils dédaignent, et qu'ils dilapident sans le savoir, comme le font du reste les Occidentaux depuis bien plus longtemps déjà. L'influence moderniste détruit partout les bases doctrinales et introduit toutes sortes d'erreurs et de préjugés ; il en résulte beaucoup de confusions et surtout aussi un curieux manque du sens des proportions[40].

---

39 Une preuve combien cet humanitarisme va à fin contraire est le fait qu'il accepte ce qui est le plus inhumain, à savoir le machinisme, qui supprime l'artisanat, donc une des conditions du bonheur humain ; Gandhi avait bien du mérite avec sa campagne contre la machine et, par conséquent, pour la dignité humaine. L'humanitarisme prétend vouloir le bien des hommes, mais il est aveugle pour des choses qui, au point de vue spirituel et même simplement humain, méritent l'épithète d'« atrocités », telles les trivialités publicitaires et autres qui infestent la vie moderne et qui font bien autrement du mal que les anciennes épidémies ; car la trivialité est partout, elle salit et tue les âmes. Avant de statuer sur les besoins de l'homme et sur les remèdes qu'ils nécessitent, il faut savoir ce qu'est l'homme ; il faut envisager l'être humain dans sa totalité, ou ne pas s'en préoccuper du tout.

40 Le fait qu'il arrive trop fréquemment aux Hindous anglicisés, et aussi à d'autres Asiates, de citer dans un même souffle des noms comme Jésus et Gandhi, Shankara et Kierkegaard, Bouddha et Gœthe. la Sainte Vierge

Notons, dans cet ordre d'idées, l'extrême liberté qu'on prend avec la doctrine du *kali-yuga* et du *Kalki-Avatâra,* — de *L'*« âge sombre » et du « Messie universel », — doctrine dont l'importance est telle qu'aucune Révélation ne peut l'ignorer, quels que soient les symboles ; c'est dire qu'elle constitue un critère d'orthodoxie et, par-là, de pureté et d'intégralité spirituelles. Comme cette vérité, qui est chrétienne aussi bien qu'hindoue puisqu'elle est partout, exclut l'évolutionnisme, elle est la digue traditionnelle contre les erreurs les plus pernicieuses, si bien que son rejet — conscient ou inconscient — ouvre la porte à toutes les trahisons et à toutes les corruptions. Nous contestons, non que l'évolution existe à l'intérieur de certaines limites, ce qui est l'évidence même, mais qu'elle soit un principe universel, donc une loi qui affecte ou détermine tout, même les choses immuables ; évolution et dégénérescence peuvent d'ailleurs aller de pair, chacune se produisant alors sur un plan différent. Quoi qu'il en soit, ce qu'il s'agit de rejeter catégoriquement, c'est l'idée que la vérité évolue, ou que les doctrines révélées sont le produit d'une évolution.

*
* *

Si le véritable *jnâna* « est » l'orthodoxie par définition, la *bhakti,* elle, « a besoin » d'orthodoxie, — non point peut-être pour tel *bhakta* pris isolément et jouissant d'une grâce infuse et supra-formelle, mais en soi et par rapport à la vie collective, à la continuité traditionnelle. La *bhakti* ne saurait être de « l'art pour l'art », c'est-à-dire une expérience se suffisant à elle-même et se présentant comme une fin en soi ; il est vrai sans doute que « tout est amour », mais cela ne saurait signifier que « l'amour est tout », à savoir « n'importe quoi »

---

et Mrs. X., ou d'affirmer que tel musicien allemand était un yogi ou que la Révolution française était un mouvement mystique, etc. etc., — ce fait, disons-nous, décèle une ignorance totale de certaines différences de niveau pourtant capitales, — nous parlerions volontiers de différences de « réalité », — de même qu'un étrange manque de sensibilité à cet égard ; il y a là aussi une tendance à la simplification, due sans doute à l'idée plus ou moins subconsciente que seule la « réalisation » compte et non la « théorie », d'où un mépris parfaitement déplacé et hautement inopérant du discernement objectif des phénomènes. Faut-il donc rappeler qu'une «grande incarnation », qui obéit à des lois cycliques et où la Déité se manifeste d'une façon « directe » et « active », est tout autre chose, non seulement qu'un homme ordinaire, y compris le « génie », mais même qu'une « incarnation mineure », qui s'opère en fonction du réceptacle humain et où la manifestation divine est en quelque sorte « indirecte » et « passive » ? L'Hindouisme distingue pourtant avec toute la clarté voulue entre ces deux genres d'Avatâras, sans parler d'autres subdivisions, mais qui n'ont pas d'importance ici ; on voit à quels oublis peut aboutir le mépris de l'orthodoxie. A part cette distinction, il convient à plus forte raison de ne pas confondre le sacré et le profane, ni surtout le traditionnel et l'antitraditionnel : il est inadmissible de confondre un <c penseur » étranger à toute tradition, donc profane a fortiori, non seulement avec un saint, — qui relève par définition de la tradition et du sacré, — mais simplement avec une autorité traditionnelle ; le « génie » est tout à fait indépendant de cette question, car le moins qu'on puisse dire est qu'une « erreur géniale » n'a aucune valeur au regard de la vérité. Un exemple typique de déviation néo-hindouiste est le Swâmî Yogânaoda, fondateur, aux Etats-Unis, d'une « Self-Realisation Fellowship » (SRF !), dont la présidente (!) est — ou était — une Américaine. En revanche, nous retrouvons le « discernement des esprits » à un degré éminent chez un Coomaraswamy, et nous ne sommes pas seul à souhaiter que son influence grandisse dans son pays : « Pendant qu'en Inde nous sommes soumis à l'assaut de ces idéologies venues de l'Occident moderne, et que nous rejetterions avec indignation tout encouragement à préserver la tradition, une communauté toujours croissante de savants occidentaux est parvenue à croire à la sagesse de l'enseignement de Coomaraswamy... Plus tôt nous arriverons à recueillir les restes de notre culture traditionnelle, plus grandes seront les chances de sauver du déluge l'arche de l'Inde nouvelle et libre. » (Dr. V. Raghavan, dans *Homage to Ananda Coomaraswamy*.) — « Qu'aucun homme (dans l'Inde) ne se permette d'invoquer le nom de Coomaraswamy... s'il estime que, pour l'éducation de son enfant, l'étude de l'anglais est plus importante que celle des *Shâstras,* ou s'il persiste à placer au-dessus du *dharma* un baccalauréat ou une licence. » (Marco Pallis, *ibid.)*

; dépouiller l'amour de sa substance métaphysique et de sa majesté risque de lui enlever toute vérité et aussi toute efficacité ; c'est, en d'autres termes, détruire avec la gauche ce qu'on a édifié avec la droite. Un aspect particulièrement fâcheux de cet aplatissement est le mépris direct ou indirect des hiérarchies voulues par Dieu, ou des symboles et institutions de Dieu d'une manière générale, comme si les dogmes pouvaient être transcendés par en bas et comme si l'amour pouvait devenir parfait sans respect des valeurs traditionnelles en tant qu'elles représentent la Révélation. Il ne suffit pas de savoir que les dogmes ont un caractère de limitation, il faut comprendre aussi qu'ils ont une valeur positive, non seulement par leurs contenus métaphysiques et mystiques qui rejoignent les vérités éternelles, mais aussi par leur opportunité purement humaine, — sociale, psychologique et autre, — laquelle a été prévue par la Sagesse et la Miséricorde divines. En tout état de cause, nous ne saurions admettre que tout amour est impeccable et qu'il n'y a ici-bas que des différences de quantité, comme s'il ne pouvait se cacher derrière tel enthousiasme toute la stérile désinvolture de l'homme qui méprise les cadres sacrés et les remplace par un zèle de son propre cru. S'il faut s'appuyer *a priori* sur les éléments formels de la tradition, c'est parce que nous ne pouvons dépasser le monde des formes sans trouver un point d'appui sur le plan formel même ; nul n'arrive au « Père » si ce n'est par le « Fils », dit l'Evangile. Le *sannyâsî* abandonne bien les rites, mais il les abandonne rituellement et n'entend pas que n'importe qui les abandonne n'importe comment ; il est sans caste et il peut ne tenir aucun compte des castes, mais il ne songe pas à prêcher leur abolition[41].

Nous pourrions aussi nous exprimer ainsi : le « spiritualisme » moderne de l'Inde, qu'il se réclame de la *bhakti* ou du *jnâna* ou des deux à la fois, — sans parler de ceux qui croient faire mieux que les anciens sages, — ce « spiritualisme », disons-nous, se caractérise, non seulement par une confiance trop unilatérale en tels «moyens», mais avant tout aussi par le fait de négliger, avec une remarquable inconscience, les bases humaines, — le « climat humain » si l'on veut[42], — dont l'intégrité ne se trouve garantie que dans la tradition et le sacré. Les « raccourcis » spirituels existent, certes, et ne peuvent pas ne point exister, puisqu'ils sont possibles ; mais, se fondant sur une pure intellection d'une part et sur une technique subtile et rigoureuse d'autre part, et mettant en œuvre à la fois la constitution du microcosme et les analogies universelles, ils exigent une préparation intellectuelle et un conditionnement psychologique ancrés dans la tradition, sous peine de demeurer inopérants, et surtout d'aller à fin contraire. C'est là que pèchent les protagonistes de tel ou tel *yoga* qui croient devoir offrir aux gens les moins aptes et les moins avertis, une « voie purement scientifique » et « non-sectaire », « découverte » par d'anciens sages et « dégagée de toute superstition » et de toute « scolastique », c'est-à-dire, en somme, de toute garantie traditionnelle et même de toute raison suffisante.

Et pourtant, il peut y avoir, dans cet ordre de choses, — mais uniquement dans la *bhakti,* — des cas où l'on peut se demander si de telles irrégularités ne sont pas le fait de la Miséricorde qui, vu les circonstances chaotiques et exceptionnelles de notre époque, dépasse certaines frontières afin de pouvoir atteindre les cœurs au fond même de l'ignorance et de la trivialité ; nous n'entendons pas trancher cette question sous tous ses aspects et en abandonnons le jugement à Dieu. Il s'agit de savoir, en somme, si tels avantages peuvent

41 Au Japon, les fidèles du *nembutsu* abandonnent les autres pratiques, non parce qu'ils les méprisent, mais parce que, se croyant déchus et incapables, ils se méprisent eux-mêmes. — Dans l'Hésychasme, le moine ou l'ermite qui a avancé dans la « prière de Jésus » ou dans l'invocation du seul nom de Jésus, peut être dispensé des offices, ce qui n'équivaut évidemment pas à un rejet de ceux-ci.

42 D'aucuns feront peut-être remarquer que l'Amidisme de Hônen et de Shinran néglige lui aussi les « bases humaines », mais ce serait là une fausse déduction, car ces bases sont ici dans la civilisation de l'ancien Japon, laquelle exclut, comme toute civilisation intégralement traditionnelle, les tendances modernes à la trivialité, au rapetissement et à la falsification ; c'est là un point essentiel.

compenser tels inconvénients, et dans la plupart des cas, il est facile de constater qu'il n'en est pas ainsi ; les grâces qui se manifestent malgré tout, — eu égard aux misères de l'ignorance humaine, — ne sauraient compenser le virus progressiste qui falsifie les esprits, et surtout, elles ne sauraient le justifier ou le sanctionner[43]. Nous pouvons admettre que le *bhakta* du type naïf et « enfant de Dieu » est une victime plutôt qu'un responsable dès lors que l'ambiance traditionnelle vient à manquer, car il a la « simplicité » sans avoir la « prudence », et celle-ci, précisément, devrait être dans l'ambiance générale, dans le cadre culturel qui « pense pour lui» ; le *bhakta* simple, bien plus que le *bhakta* du type intellectuel, a le droit d'être enfant, mais il n'en court pas moins les risques qui peuvent résulter de cette condition, et surtout, il les fait courir aux autres ; c'est toujours chose pénible, et souvent inquiétante, de voir les enfants se prendre pour de grandes personnes.

Nous avons blâmé plus haut la confiance démesurée en de simples « moyens » ; du côté chrétien, on a tendance à pécher en sens contraire en s'empressant de déclarer à toute occasion que les « recettes » sont inopérantes, que tout dépend de la charité et de la grâce ; or il est parfaitement légitime et suffisant d'attribuer verbalement à telle « technique » révélée une vertu salvatrice, et cela pour la simple raison que la mise en pratique d'une telle «technique», dans les conditions normales, ou bien entraîne de toutes façons les purifications et vertus nécessaires à la perfection, ou bien sera abandonnée à cause de sa difficulté, non de principe, mais de fait ; vouloir ajouter que tout dépend de la grâce, c'est faire état d'une évidence, un peu comme si l'on faisait dépendre de la prédestination la possibilité de traverser une rue[44]. Les expressions simples et directes de l'Hindouisme sont elliptiques, mais non simplicistes ; ce que nous blâmons est l'oubli, de la part de trop d'Hindous modernes, du « climat humain » indispensable, — nous l'avons dit, — tel qu'il existe dans toute société à caractère sacré, et non la tendance innée des Hindous de ne pas s'embarrasser de précautions verbales superflues. De nos jours, les Asiates généralisent trop facilement des « catégories » ou des « sous-entendus » inhérents à leur civilisation respective, et attribuent à l'homme comme tel des qualifications résultant de leur ambiance traditionnelle, que les causes de ces qualités soient proches ou lointaines ; c'est là une « erreur d'optique » qui provient surtout du manque d'expérience et du manque de points de comparaison, de recul à l'égard de soi-même. Les Asiates ont de la peine à concevoir à quel point les Occidentaux modernes diffèrent d'eux, de même qu'ils ne se rendent guère compte, en général, de tout ce qu'impliquent, psychologiquement, les objets et activités caractéristiques du monde de la machine et de la démagogie ; une logique candide et impeccable est inefficace dans cet ordre de choses[45].

---

43 Mais l'incompréhension des ténèbres ne peut empêcher le rayonnement de la lumière, pourvu que subsiste la possibilité de quelque bien. — Il arrive qu'une œuvre d'art fausse et « stupide » véhicule comme par accident une grâce du Ciel ; la Miséricorde viole certaines conditions dictées par la noblesse même de la grâce, et cela par égard pour la ferveur et la sincérité de telle âme et à cause du caractère inamovible de telle ambiance.

44 Dans un ordre d'idées analogue, nous avons lu quelque part qu'on pouvait aimer une pratique spirituelle comme on aime un verre de vin par exemple, que ce n'était donc pas là la vraie mortification, etc. etc. ; surenchère parfaitement vaine, car ce qui compte ici, c'est précisément que l'oraison n'est pas un verre de vin ; l'élément qui l'en distingue, c'est l'action divine qu'elle véhicule et dont nous pouvons aimer la saveur plus qu'autre chose, ce qui n'est déjà pas si mal, du moins chez les hommes sains d'esprit, qui seuls sont en cause. Qu'il faille dépasser, en fin de compte, ce genre d'attachement comme tous les autres, nous sommes le dernier à vouloir le nier ; nous allons même beaucoup plus loin et disons qu'il faut, en principe et sous condition de la vocation sapientielle correspondante, dépasser l'attachement à toute « mythologie » et renoncer à toute « consolation » de ce genre.

45 Chose paradoxale, ce manque de discernement, ou ce besoin de glorifier ce qu'on est incapable d'éviter, se rencontre dans tous les milieux religieux, ce qui s'explique par une mentalité largement profane et aussi par un certain « complexe d'infériorité ». On dirait que beaucoup de croyants de toute provenance n'ont jamais

*
* *

Pour comprendre certaines erreurs du néo-bhaktisme, ou du néo-hindouisme en général[46], il faut se rappeler que l'opposition « orthodoxie-hétérodoxie » ne coïncide malheureusement pas toujours — il s'en faut de beaucoup — avec l'opposition « piété-mondanité » ; ce paradoxe est un lieu de prédilection pour Satan, car il y a là un terrain fructueux pour toutes sortes de séductions et d'hypocrisies ; c'est, en somme, spéculer trompeusement sur la différence de plan qui sépare la vérité doctrinale el la vertu. Rien n'est plus agréable au malin que les cris d'indignation de l'hérétique contre le vice éventuel de l'orthodoxe, ou la condamnation pharisaïque, par tel orthodoxe ou par tel niveau d'orthodoxie, d'une valeur spirituelle incomprise ; la genèse de l'Occident moderne et la modernisation facile de l'Orient s'expliquent en grande partie par ces oscillations inextricables. Le rythme de la déchéance universelle, que d'aucuns appellent «l'Histoire», procède par réactions : il comporte un premier mouvement : transformer en caricatures les choses légitimes, puis un second mouvement : réagir contre ces caricatures par le bas en abolissant leur contenu positif, c'est-à-dire en remplaçant par des erreurs les vérités qu'elles défigurent. Ou encore : les hérétiques de tout genre donnent à des vérités partielles une portée absolue, ce qui est la définition même de l'erreur ; mais de nos jours on absout l'erreur parce qu'on y trouve forcément une vérité partielle, et ainsi de suite. Dans le même ordre d'idées, mais à un point de vue quelque peu différent, nous voudrions faire remarquer ce qui suit : quand on s'étonne de l'effondrement des civilisations orientales, on oublie que l'immense majorité des hommes sont des «mondains» et non des «spirituels», et que la civilisation moderne — seule civilisation « mondaine » entre toutes — doit exercer une véritable fascination sur les mondains encore soumis à une théocratie ; l'inverse a lieu pour des Occidentaux doués d'une contemplativité exceptionnelle et qui découvrent l'Asie, pour redécouvrir éventuellement, par ce détour, le Christianisme dans ce qu'il a d'« asiatique » et d'intemporel. Le recul des civilisations orientales s'explique aussi par le fait que la tradition présente — accidentellement et à cause de la faiblesse humaine — un aspect de contrainte, d'étroitesse, de routine, voire d'inintelligence, en sorte que le modernisme a beau jeu d'apparaître aux « mondains » sous les traits fallacieux de liberté, d'universalité, de grandeur, sans oublier la « sincérité » qui, elle, n'est trop souvent qu'un cynisme dépourvu de toute charité ; mais il y a là une immense illusion, — la même qui ferait préférer un chien bien

---

entendu parler des prophéties concernant la fin du monde et le règne de l'Antéchrist, ou qu'ils ne savent pas lire. — Au reproche de « prétendre à la sagesse divine tout en excellant dans la connaissance des choses de ce monde » (Guillaume de Saint Amour), saint Thomas d'Aquin répond très justement: « Est fausse sans aucun doute l'opinion de ceux qui prétendent qu'il est indifférent, au regard de la vérité de foi, d'avoir telle ou telle pensée au sujet de la création, pourvu qu'on ait la juste opinion sur Dieu: car une erreur concernant la création engendre une fausse science sur Dieu. » Il s'agit ici de la connaissance qualitative immédiate des phénomènes et non de leur analyse scientifique: il importe, non de savoir que la « terre tourne autour du soleil, ni de connaître la structure moléculaire de la matière, mais de discerner la valeur cosmique — orientée vers la Cause absolue — des phénomènes qui nous entourent, et tels qu'ils nous entourent. Quoi qu'il en soit, ce que nous voulons réfuter, c'est l' « angélisme » de ceux qui estiment qu'il est indifférent de croire à l'évolution, au progrès, à la science et à la machine, pourvu que l'on se sanctifie; or, croire à l'évolution, avec tout ce que cela implique, c'est évidemment avoir une fausse opinion « au sujet de la création » ; les aberrations d'un P. Teilhard de Chardin montrent bien comment de telles opinions ruinent implicitement la « science sacrée », dont elles excluent d'ailleurs par avance les lumières.

46 Nous tenons à souligner que dans toutes ces considérations, il ne s'agit pas de la spiritualité strictement traditionnelle de l'Inde, si tant est qu'elle demeure tout à fait intacte, ni exclusivement des mouvements spécifiquement modernistes, qui n'ont aucun intérêt pour nous, mais de la contamination de l'esprit hindou par les idées et tendances modernes, donc d'un état de choses flottant et difficile à définir.

portant à un saint lépreux, — en même temps qu'un aveuglement qui rend incapable de distinguer la trivialité de la noblesse. Les maux des vieilles civilisations sont inévitables en tant que faits collectifs, mais c'est «par en haut», non «par en bas », qu'il faut leur échapper[47].

De tout ceci, le spiritualisme contemporain devrait avoir conscience, surtout quand il n'a pas la vocation du sens critique. En résumé, nous formulerons notre pensée de la manière suivante : si la vérité est un bien, — et même le bien le plus précieux pour l'être doué d'intelligence, — la charité ne peut s'en passer. La vraie charité ne veut donner qu'un bien sans mélange, dans la mesure du possible, et offrir à chacun une nourriture qui lui convienne, fût-elle « dogmatique » ou « dualiste », comme diraient certains[48]; cette charité a toujours conscience de ses responsabilités et ne se lance pas dans un idéalisme à courte vue et à double tranchant ; elle n'oublie jamais les faiblesses de la nature humaine, ni les besoins — ainsi que les périls — qui en résultent et que toute sagesse traditionnelle a prévus, mieux que ne peuvent le faire les rêves les plus généreux des hommes.

---

47 Tel « réformateur » néo-hindou veut « rejeter toutes ces fables de cultes, ces conques que l'on souffle, ces cloches que l'on sonne et même « tout orgueil de science et d'étude des Shâstras, et toutes ces méthodes pour atteindre la délivrance personnelle... » Mais si les Brahmanes n'avaient pas soufflé des conques pendant des millénaires, vous tous, « réformateurs » de l'Inde, n'existeriez même pas!

48 Ceux qui estiment que le fait de voir le mal est preuve de mauvaiseté (« le bon ne voit partout que du bien », etc.), sont les premiers à voir du mal dès qu'il s'agit d'orthodoxie, de dogmes, de culte, d'institutions sacerdotales ; en pratique c'est surtout le mal qui bénéficie de leur « amour universel ».

A PROPOS DE LA DOCTRINE DE L'ILLUSION

Il peut paraître étrange qu'il soit nécessaire de souligner que la doctrine métaphysique de l'illusion n'est pas une solution de facilité, et qu'elle n'autorise aucun nivellement commode sur le plan phénoménal. Certes, la réalité est la réalité et l'illusion est l'illusion ; mais il n'y a pas de « réalisation » qui nous permette de croire que deux et deux font cinq ou que le noir est du blanc, sous prétexte que nombres et couleurs sont illusoires. C'est là, pourtant, une faiblesse que nous rencontrons à l'ombre du *jnâna* « opératif » et qui tend à tout réduire, à l'encontre de la nature des choses, à un seul motif intellectuel et expérimental, et à brouiller ainsi toutes les différences qualitatives, alors qu'en réalité la fonction de l'Intellect est inverse : c'est-à-dire que dans la mesure même où il unifie «à l'intérieur», il discerne « à l'extérieur » ; la synthèse métaphysique n'est pas nivellement physique[49]. Ce nivellement soi-disant védantin devient particulièrement fâcheux quand il s'attaque à des choses sacrées jugées inférieures : quand, par exemple, on perd de vue que la religion — sous prétexte qu'elle est du « sectarisme » — n'est pas d'origine humaine et qu'il y a des choses qui, pour être au-dessous de la connaissance suprême, n'en sont pas moins des volontés de Dieu et non des inventions de l'homme ; les miracles du Christ ne sont pas des « pouvoirs occultes » (*siddhis*) qu'on peut exercer ou ne pas exercer, mais des manifestations divines, donc des faits qui échappent à toute évaluation psychologique, et le Christ n'est pas un homme devenu sage, mais la Sagesse devenue homme[50]. Que tout est *Atmâ* — ou *Mâyâ,* suivant les points de vue — n'autorise certes pas à «prendre une corde pour un serpent», comme disent les Védantins, bien au contraire ; il n'y a pas de synthèse véritable sans discernement. Qu'est-ce que le *Vedânta* sinon une « discrimination » *(viveka)* entre le réel et l'irréel, et une « investigation » (*vichâra*) sur notre vraie nature ? Or la discrimination en « sens vertical » (entre *Sachchidânanda* et *nama-rûpa)* ne va pas sans une autre en « sens horizontal » et concernant les « qualités » (*gunas*).

Certains théoriciens du *Vedânta,* soucieux d'étayer leur conviction de la réalité exclusive du Soi, «Témoin intérieur» de toute pensée, croient devoir nier la réalité de l'objet comme si c'était le « mental » qui crée le monde objectif, — les Ecritures enseignent le contraire[51], — et comme si le terme d'une polarité avait un sens quelconque sans le terme opposé et complémentaire. En réduisant ainsi l'objet au sujet, on ne nous explique, ni la cause du monde, ni son homogénéité qui fait que tous les hommes voient le même soleil et non pas autre chose. On oublie le seul argument valable, à savoir que le monde est l'illusion, non de

49 Si « l'argile et l'or ne font qu'un », comme l'a proclamé Râmakrishna après une expérience mystique et en s'appuyant d'ailleurs sur les Ecritures, il va de soi que cela vaut sous le rapport spirituel et non sur le plan physique : il n'y a en effet aucune différence entre matières précieuses et vulgaires quand on se place au point de vue subjectif du détachement ou au point de vue objectif des limites existentielles ; mais on ne saurait réaliser ces dépassements en commençant par nier les différences sur leur propre plan, car ce n'est pas dans l'absurde qu'il faut chercher le sublime.

50 Il faut sans doute mettre à part les jugements s'expliquant, soit par une ignorance « traditionnellement légitime », soit par une perspective révélée donnant lieu à une interprétation particulière de tels faits-symboles ; cette seconde possibilité concerne toutefois les Sémites plutôt que les Hindous.

51 « Ainsi, les apparences (objets extérieurs) ne sont pas causées par le mental, ni le mental n'est produit par les apparences. » (*Mândûkya-Kârikâ* de Gaupâda, IV, 54.) Shankarâchârya a repris cette thèse dans son commentaire.

l'individu singulier, — sans quoi chaque individu rêverait un autre monde, mais d'une collectivité, ou d'une pluralité de collectivités qui se superposent ou s'interpénètrent ; ce « sujet collectif » englobe toute l'humanité et, sur une échelle plus vaste, toutes les créatures terrestres. L'homogénéité empirique du monde s'explique alors par la solidarité dans un rêve cosmique, laquelle est marquée par une « sensibilité » commune : une montagne est une montagne et non un rêve, même pour une fourmi, sans quoi celle-ci traverserait des rochers et grimperait dans le vide. Il y a donc un « être terrestre » multiforme qui est un état d'existence à innombrables degrés ou « compartiments », et dont le centre est l'état humain : tous les sujets contenus dans ce sujet collectif auront des réactions homogènes, en ce sens que pour tous le soleil donne chaleur, lumière et vie, ou que pour tous un rocher est impénétrable, et ainsi de suite. Cet « être » doit d'ailleurs s'étendre encore au-delà des limites terrestres, car il est plus que probable que ce quelque chose qui nous cause la sensation « soleil », cause la même sensation à des êtres extraterrestres, en sorte que le problème de l'objectivité ou le rêve collectif — ne s'arrête guère aux limites de tel univers subjectif ; un cosmos particulier n'est un système clos que d'une manière relative, car l'Existence est une. Ce n'est en définitive que l'Univers total que nous pouvons qualifier de « rêve » pure et simple, puisqu'un rêve ordinaire présuppose par définition une parfaite subjectivité et que cette condition, qui implique que la vision ne soit partagée par aucun autre sujet, — à moins que ce ne soit par coïncidence subjective, — n'est remplie que dans le « rêve » de l'Ame universelle, où le sujet est unique ; dans ce cas, le mot « rêve » n'est qu'un autre terme pour « illusion » ou pour *mâyâ*[52]. Le ciel constellé est un rêve, non en tant que nous le voyons ou que tous les hommes le voient, mais en tant que l'Ame universelle le « conçoit » dans un jeu éternellement libre, qui n'a d'autre motif que la Béatitude ; la voûte stellaire est une « imagination », non de notre conscience individuelle, mais d'une « couche universelle » de notre conscience, donc d'une conscience qui dépasse immensément *l'ego,* d'où l'homogénéité du monde empirique. C'est 1' « Homme universel » qui rêve[53], et nous rêvons en lui et avec lui.

En d'autres termes : au regard de l'Absolu, il n'y a aucune différence entre les objets perçus à l'état de veille et dans l'état de rêve ; mais au point de vue de la réalité relative, — que nous ne pouvons pas tenir pour inexistante puisque nous nous y trouvons et que nous agissons en conséquence, — il y a entre eux une différence éminente, en ce sens que le premier état a plus d'universalité — donc plus de réalité — que le second. La preuve : premièrement, les objets externes sont perçus par plusieurs sujets, et même par d'innombrables sujets dans l'espace et le temps, suivant les circonstances, tandis que dans le rêve il n'y a qu'un seul sujet, qui en réalité est également objet puisqu'il crée les images de sa propre substance ; deuxièmement, les objets externes peuvent eux-mêmes être des sujets, et dans ce cas il est évident *a priori* que le fait d'être perçus par qui que ce soit ne leur ajoute ni enlève aucune réalité ; troisièmement, ceux qui professent l'indistinction absolue entre les états de veille et de rêve savent, quand ils sont éveillés, que le monde est illusoire, ce qu'ils peuvent ne pas savoir quand ils rêvent, et ceci prouve que pour le sujet également, la veille prime, par son degré d'universalité, l'obnubilation onirique ; quatrièmement, ceux qui professent l'indistinction absolue entre les deux états se comportent comme s'ils n'y croyaient pas, puisqu'ils mangent, parlent, et s'enfuient, au besoin, devant un taureau. On nous objectera sans doute que le sage n'a pas à se préoccuper de la réalité relative et partant des

52 Notons que *mâyâ* n'a pas que l'aspect d'« illusion », mais aussi celui de « déploiement universel », d'« art divin », de « magie cosmique » ; mais enfin, le sens d'illusion n'est pas contestable, puisque, croire à la réalité absolue de l'*ego* et du monde, c'est, selon les Védantins, un effet de 1' « ignorance ».
53 Ou *Virâj.* L'Intelligence divine en tant qu'elle « conçoit » le monde physique.

degrés d'universalité ; nous répondrons : si, puisqu'il s'en préoccupe de toutes façons, ce qui lui enlève tout droit de revendiquer la considération exclusive de l'Absolu ; qui a des yeux et des oreilles, est obligé de discerner des relativités, avec ou sans vision spirituelle d'*Atmâ*. Si l'homme rêve de manger, il a l'excuse de ne pas agir librement et en pleine lucidité[54] ; mais s'il mange à l'état de veille tout en niant, d'une manière inconditionnelle, la différence qualitative ontologique entre les deux états, il n'a aucune excuse, puisqu'il croit rêver et qu'il sait que le rêve est illusoire ; il n'a donc pas à accomplir volontairement des actes dont la seule excuse, dans le rêve, est qu'ils sont involontaires. Du reste, il nous arrive, en rêvant, d'accomplir tous les miracles désirables : sauter dans un précipice et flotter doucement dans le vide, comme un oiseau, et ainsi de suite ; que celui qui croit que tout est rêve et subjectivité en fasse donc autant à l'état de veille, s'il est sincère ! Si l'opinion qui confond inconditionnellement les états de veille et de rêve était juste et si ces deux états étaient équivalents sur le plan même de la relativité, — alors qu'en réalité ils ne le sont qu'au regard de l'Absolu, — il serait indifférent d'être un sage qui rêve d'être un sot, ou un sot qui rêve d'être un sage.

La grande question qui se pose ici est la suivante : qui est le sujet[55]? Le fait que nous ne pouvons en aucune façon faire cesser l'existence d'une montagne — ce que nous pouvons parfois dans le rêve — prouve que notre « moi » singulier, tout en étant pour la montagne un sujet accidentel, n'est cependant pas le sujet créateur dont dépend la montagne en tant qu'illusion ; que la montagne, parfaitement illusoire sur le plan du sujet universel et au point de vue de notre Intellect, a pourtant une réalité relative pour notre *ego,* et possède même plus de réalité que nos imaginations. Encore une fois, on ne peut en bonne logique nier que la Réalité, tout en étant d'une part absolue, comporte d'autre part des d© grés, et en même temps constater que l'on existe, et qu'on agit en conséquence ; on ne peut à la fois exister et nier l'Existence, ou agir et nier la cause de l'activité.

Maintenant, si nous ne pouvons admettre que le monde n'est que le produit — causé par quoi ? — de notre mental, nous ne pouvons pas davantage admettre que le mal que nous discernons dans le monde n'est qu'une objectivation — dans quoi ? — de nos propres défauts, et que pour l'homme bon, tout est bon ; si c'est pour aboutir à l'abdication de l'intelligence, en même temps qu'à un monisme commode et inopérant, il est certes inutile de recourir à une «voie de connaissance». Il est vrai que le « mal », ou ce que nous appelons ainsi, se réduit en dernière analyse à une tendance qui ne peut pas ne pas être et qui concourt à l'équilibre universel ; mais ceci n'empêche pas qu'il y a, sur le plan des coagulations cosmiques — qu'il s'agisse du monde « externe » ou de l'âme, — des phénomènes qui sont, soit conformes, soit contraires à l'Etre pur *(Sat,* d'où *sattwa),* et que les créatures douées d'entendement ne sauraient les ignorer ; affirmer le contraire, c'est désavouer toutes les Ecritures sacrées, sans parler du simple bon sens. En métaphysique comme dans tout autre domaine, il faut savoir mettre chaque chose à sa place.

Quant à la question de 1' « origine » de l'illusion, elle est de celles qui peuvent être résolues, — ou plutôt, il n'y a là rien à résoudre, — mais qu'il est impossible d'ajuster à tous les besoins de causalité ; il est des démonstrations qu'on peut comprendre ou ne pas comprendre, mais qui sont suffisantes en elles-mêmes et constituent même des piliers de la

54 Une prière ou une invocation faite dans un rêve est cependant méritoire, alors que le péché accompli en rêve ne compte pas, ce qui montre que la Miséricorde n'admet pas de symétrie entre le bien et le mal, et aussi, que le rêve a un aspect unilatéral de réalité, comme l'état de veille a un aspect de rêve ou d'illusion.

55 L'ambiguïté *de facto* de cette question s'explique quelque peu par le fait que les Hindous, qui savaient de quoi il s'agit, n'ont jamais pris soin, dans leurs exposés volontairement elliptiques et centrés sur l'essentiel, de donner des précisions qui leur semblaient sans objet ; mais il ne faudrait pas prendre les synthèses dialectiques pour des simplifications et tirer de la doctrine de l'illusion des conclusions absurdes, dont les anciens Védantins n'ont de toute évidence pu donner l'exemple, sous peine d'être de vulgaires solipsistes. Schopenhauer avait tort de croire le solipsisme logiquement irréfutable, mais il avait raison de déclarer les solipsistes mûrs pour l'asile d'aliénés.

doctrine métaphysique. Bornons-nous ici à rappeler ce que nous avons déjà dit ailleurs[56], à savoir que l'infinitude de la Réalité implique la possibilité de sa propre négation, et que, cette négation étant impossible dans l'Absolu même, il faut que cette « possibilité de l'impossible » se réalise dans une « dimension interne » qui n'est « ni réelle ni non-réelle », c'est-à-dire qui est réelle à son propre niveau tout en étant irréelle au regard de l'Essence ; il en résulte que nous touchons partout l'Absolu, dont nous ne saurions sortir, mais qui en même temps est infiniment lointain, si bien qu'aucune pensée ne peut le circonscrire.

---

56 Dans *Perspectives spirituelles et faits humains.* — Nous pensons que certaines répétitions, dans nos exposés, ne peuvent qu'ajouter à leur clarté, étant donné l'importance ou la difficulté des sujets traités ; les répétitions sont d'ailleurs inévitables en pareille matière.

DEUXIÈME PARTIE

GNOSE

LA GNOSE LANGAGE DU SOI

Il y a diverses manières d'exprimer ou de définir la différence entre la gnose et l'amour, — ou entre le *jnâna* et la *bhakti,* — mais nous voudrions prendre en considération ici une seule, et qui est la suivante : pour le « volitif » ou 1' « affectif » (le *bhakta),* Dieu est « Lui » et *l'ego* est « moi », tandis que pour le « gnostique » ou 1' « intellectif » (le *jnâni)* [57], Dieu est « Moi » — ou « Soi » — et *l'ego* est « lui » ou « l'autre »[58]. Et l'on voit immédiatement pourquoi c'est la première perspective et non la seconde qui détermine tout dogmatisme religieux : c'est que la majorité des hommes partent de la certitude de *l'ego* et non de celle de l'Absolu ; la plupart sont individualistes et peu aptes, par conséquent, à faire « concrètement abstraction » de leur « moi » empirique, ce qui est un problème intellectuel et non moral ; en d'autres termes, peu sont doués d'une contemplativité impersonnelle — car c'est d'elle que nous parions — permettant de « laisser penser Dieu » en nous.

On comprendra mieux la nature de la pure intellection en tenant compte de ceci : l'Intellect, qui est Un, se présente sous trois aspects fondamentaux, — du moins pour autant que nous nous situons dans 1' «illusion séparative», ce qui est le cas pour toute créature comme telle, — à savoir, premièrement, l'Intellect divin, qui est Lumière et pur Acte ; deuxièmement, l'Intellect cosmique, qui est réceptacle ou miroir par rapport à Dieu et lumière par rapport à l'homme ; et troisièmement, l'Intellect humain, qui est miroir par rapport aux deux précédents et lumière à l'égard de l'âme individuelle[59]; il faut prendre soin, par conséquent, de distinguer dans l'Intellect — hormis l'Intellect divin — un aspect «incréé», qui est essentiel, et un aspect « créé », qui est « accidentel » ou plutôt « contingent »[60]. Cette vision synthétique des choses « résulte », si l'on peut dire[61], du principe de non-altérité : ce

57 Nous dirions volontiers : le « théosophe », si ce mot ne prêtait pas à confusion. Que les termes « gnostique » et « théosophe » aient dû tomber en discrédit est un mauvais signe, non pour les Clément d'Alexandrie ou les Boehme, certes, mais pour le monde qui a occasionné et sanctionné ce discrédit ; de même pour le mot « intellectuel », dont le sens est devenu assez trivial. — Quant au terme « pneumatique », il se réfère, nous semble-t-il, à la seule réalisation, non à la théorie.

58 Il est vrai que la plupart des doctrines sapientielles, tenant compte du fait de l'ego et se conformant à la « lettre » de la Révélation dont elles relèvent, désignent l'Absolu par « Lui » comme le font les « dualistes » de l'amour, mais ce n'est là guère qu'une question de dialectique qui ne modifie en rien la perspective foncière, ainsi que nous l'avons expliqué en d'autres occasions (Perspectives spirituelles et faits humains, partie *Vêdânta*). Du reste, le *Vêdânta* adwaïtin, qui est l'expression la plus directe possible de la gnose, n'exclut pas les formulations « objectivistes » du Principe, telles que *Brahma*, *Shiva* et les autres Noms.

59 Les paroles évangéliques telles que « Je suis la lumière du monde » ou « Nul n'arrive au Père si ce n'est par moi » s'appliquent dans ces trois sens.

60 Le mystère de 1' « Esprit universel » (*Er-Rûh*) c'est, en Islam, qu'on ne peut dire de lui ni qu'il est « créé » ni qu'il est « incréé » ; le même mystère se retrouve dans l'Intellect que nous appelons « humain », et qu'un Maître Eckhart a défini de manière ambiguë.

61 L'usage fréquent des guillemets s'impose parce que les expressions simplement logiques n'emboîtent pas toujours le pas — il s'en faut de beaucoup — à la réalité spirituelle. Il est vrai aussi que le sens de beaucoup de mots s'est quelque peu rétréci par l'usage, ou qu'il donne lieu à des associations d'idées plus ou moins restrictives,

qui n'est « autre » en aucune façon, est « identique » sous le rapport envisagé, si bien que l'intelligence en tant que telle — celle d'un homme se conformant à la vérité comme celle d'une plante se tournant irrésistiblement vers la lumière — « est » celle de Dieu; l'intelligence n'est « humaine » ou « végétale » que sous le rapport de ses limites spécifiques, et il en va de même, d'ailleurs, pour toutes les qualités positives, donc pour toutes les vertus, qui sont toujours celles de Dieu, non dans leur accidentalité amoindrissante, bien entendu, mais dans leur contenu ou leur essence.

Ces considérations permettent d'entrevoir que les grandes vertus évangéliques — charité, humilité, pauvreté, enfance — ont leur fin dernière dans le « Soi »[62]; elles sont autant de négations de l'enflure ontologique qu'est l'*ego,* négations non pas individualistes et partant contradictoires[63], mais intellectives, c'est-à-dire prenant leur point de départ dans le Soi lui-même, conformément à la nature profonde des choses. D'une manière analogue, si le sage ne saurait se satisfaire, en définitive, d'une béatitude créée, — « le Paradis (créé) est une prison pour le Soufi », — ce n'est point par prétention ou par ingratitude, loin de là, mais parce que l'Intellect tend vers sa Source, ou parce que le Soi « veut être délivré » en nous. Si le Christ « est Dieu », c'est parce que l'Intellect — « descendu du Ciel » — « est le Soi » ; et dans ce sens, toute religion est « chrétienne » ; chacune postule, d'une part l'Intellect incréé — ou le Logos, « Parole increéée » de Dieu, ce qui revient au même eu égard au « rayonnement » de l'intellect — et d'autre part la manifestation terrestre de ce Verbe et la délivrance qu'elle procure ; toute tradition plénière postule en dernière analyse l'« extinction » de l'*ego* en vue du « Moi » divin, ce dont la Loi sacrée fournit le cadre élémentaire, bien qu'elle doive demeurer « dualiste » dans sa lettre commune à cause des besoins de la majorité et, par conséquent, en raison de la psychologie sociale. « Intérieurement », toute religion est la doctrine du Soi unique et de sa manifestation terrestre, et la voie de l'abolilion du faux soi, ou la voie de la réintégration mystérieuse de notre « personnalité » dans le Prototype céleste ; « extérieurement », les religions sont des « mythologies », ou plus précisément des symbolismes, disposés en vue des différents réceptacles humains et manifestant par leurs limitations, non une contradiction *in divinis,* mais au contraire une miséricorde. Une doctrine ou une voie est exotérique dans la mesure où elle est obligée de tenir compte de l'individualisme — fruit, moins de la passion brute, que de l'emprise de la passion sur la pensée — et de voiler l'équation Intellect-Soi par une « imagerie » mythologique et morale, qu'il y ait là un élément d'historicité ou non ; et elle est ésotérique dans la mesure où elle communique l'essence même de notre position universelle, de notre situation entre le néant et l'Infini. L'ésotérisme vise la nature des choses et non notre seule eschatologie humaine ; il voit l'Univers, non à partir de l'homme, mais « à partir de Dieu »[64].

---

sans oublier que le lecteur moderne lit moins facilement « entre les lignes » que ne le faisait le lecteur ancien, ce qui nécessite davantage de précisions et de nuances.

62 Nous pourrions en dire autant des commandements du Décalogue: chacun marque en dernière analyse un aspect du Soi, et chaque transgression révèle un aspect de *l'ego* comme tel. Le « Peuple élu » est l'âme « naturellement » idolâtre et révoltée, mais « surnaturellement » sauvée par le Messie, qui est la Grâce ou l'Intellect.

63 Le complexe de culpabilité et la crispation d'humilité sont l'expression la plus commune de cette contradiction. Une attitude est fausse dans la mesure où elle va à l'encontre de la vérité ; la vraie humilité, celle qui est la plus efficace, est un « non-orgueil » impersonnel qui reste indépendant de l'alternative « humiliation-flatterie » et échappe à toute préoccupation malsaine du « moi ». Les vertus profondes sont centrées sur Dieu et non sur l'homme.

64 « C'est pour quelques hommes choisis, admis à passer de la foi à la gnose, que les saints mystères de la sagesse ont été conservés sous le voile des paraboles. » (Clément d'Alexandrie, Stromates, VI, 126.) Ce qui signifie, non que les paraboles ne renferment pas un sens destiné à tous les Chrétiens et devant être caché provisoirement aux incroyants, mais qu'elles véhiculent en même temps un sens proprement gnostique ou métaphysique, donc incompréhensible à la majorité des Chrétiens eux-mêmes. L'ordre du Christ de ne pas jeter les perles devant les

La mentalité exotériste, avec sa logique unilatérale et son « rationalisme » quelque peu « passionnel », ne conçoit guère qu'il est des questions auxquelles il faut répondre à la fois par un « oui » et par un « non » ; elle craint toujours « tomber » dans quelque « dualisme », « panthéisme », « quiétisme », etc. etc. En métaphysique comme en psychologie, il faut pourtant se résoudre parfois à des réponses ambiguës ; par exemple, à la question : le monde « est-il » Dieu? Nous répondrons: « non », si l'on entend par « monde » la manifestation ontologique en tant que telle, c'est-à-dire sous le rapport de sa séparativité existentielle ou démiurgique ; « oui », si l'on entend par « monde » la manifestation en tant qu'elle est causalement ou substantiellement divine, rien ne pouvant se situer en dehors de Dieu ; dans le premier cas, Dieu est Principe exclusif et transcendant, et dans le second, Réalité totale ou Substance universelle et inclusive. Dieu seul « est » ; le monde est un « aspect divin » limité, car il ne peut — sous peine d'absurdité — être un néant sur son propre plan. Affirmer, d'une part que le monde n'a aucune «qualité divine», et d'autre part qu'il est réel à côté de Dieu et qu'il ne cesse jamais de l'être, revient à admettre deux Divinités, deux Réalités, deux Absolus.

Ce qui est « incarnation » pour le Christianisme, est « révélation » ou « descente » pour les deux autres religions monothéistes. La vérité que seule la manifestation divine « est le Soi », à l'exclusion de toute contrefaçon humaine, devient exotériquement : seule telle manifestation divine — à l'exclusion de toute autre — est le Soi. On pourrait dire aussi, sur le plan du microcosme, que seul l'Intellect, et aucune autre faculté humaine n'est le Soi, — ni la raison, ni l'imagination, ni la mémoire, ni le sentiment, ni les facultés de perception sensible, — bien que, sous le rapport des structures existentielles, tout reflète ou « est » le Soi de telle ou telle manière. Cette valeur exclusive de l'« incarnation » a évidemment aussi, à part sa signification spirituelle, un sens historiquement littéral, valable quand on envisage le cosmos humain particulier où cette manifestation divine a eu lieu, à savoir, pour le Christ, le monde de l'Empire romain et, dans un sens plus vaste, le monde de ceux que la grâce particulière du Christ « a choisis », quel que soit leur pays d'origine ; mais l'interprétation littéraliste devient irrecevable quand on entend ajouter un fait quelconque, fût-il sacré, à la vérité métaphysique, comme si celle- ci était incomplète sans lui — alors que tous les faits possibles se trouvent inclus dans cette vérité — et comme si elle était soumise au temps. Prenons un autre exemple : l'affirmation koranique que « Dieu seul est Dieu » signifie qu'il n'est de Soi que le Soi, mais exotériquement, elle implique que Dieu ne saurait se manifester comme tel « hors de lui-même », ce qui revient à nier le phénomène de 1' « incarnation » ; mais dans chaque cas de ce genre, l'ésotérisme « restitue » la vérité totale sur le plan des principes. En somme, la différence entre les gnoses chrétienne et musulmane réside essentiellement en ceci : tandis que la gnose chrétienne projette le mystère de l'Homme-Dieu — et par là même le mystère de la Trinité — dans l'âme du gnostique, comme le montrent par exemple certains textes eckhartiens, le Soufisme, lui, fait résulter 1' « unification » (*tawhid*) ou 1' « unité de l'Existence » (ou plutôt de la « Réalité universelle », *wahdat El-Wujûd,* traduit parfois par « Identité suprême ») de la nature même de l'Unité divine[65].

---

pourceaux ni de donner le sacré aux chiens, ne peut n'avoir qu'un sens temporellement limité et réduit à une question d'opportunité extérieure.

65 La formule islamique *Lâ ilaha illâ 'Llâh* signifie, selon la gnose, qu' « il n'y a pas de moi si ce n'est Moi », — donc pas d'ego réel et positif hormis le Soi, — signification qui jaillit encore d'expressions telles que *l'Anâ 'l-Haqq* (« Je suis la Vérité ») d'El- Hallâj ou le *Subhânî* (« Gloire à Moi ») de Bayézid. Le Prophète lui-même a énoncé le même mystère en ces termes: « Qui m'a vu, a vu la Vérité (Dieu) », (c'est-à-dire: on ne peut voir Dieu autrement qu'à travers son réceptacle ou, en un sens plus général et moins direct, à travers son symbole), et aussi: « Je suis Lui- même et II est moi-même, sauf que je suis celui que je suis, et qu'il est Celui qu'il est. » — « J'ai été chargé

La distinction exotérique entre la « vraie religion » et les « fausses religions » est remplacée, chez le gnostique, par la distinction entre la gnose et les croyances, ou entre l'essence et les formes[66]. Seule la perspective sapientielle est un ésotérisme au sens absolu, ou autrement dit, elle seule est nécessairement et intégralement ésotérique, parce qu'elle seule dépasse les relativités[67].

*
* *

Dieu est «Lumière» «avant» d'être «Chaleur», si l'on peut s'exprimer ainsi ; la gnose « précède » l'amour, ou plutôt, celui-ci « suit » celle-là, car la gnose englobe l'amour à sa façon, tandis que l'amour n'est autre que la béatitude « sortie » de la gnose. On peut aimer le faux, sans que l'amour cesse d'être ce qu'il est ; mais on ne peut «connaître» le faux de la même façon, c'est-à-dire que la connaissance ne peut s'illusionner quant à son objet sans cesser d'être ce qu'elle est ; l'erreur implique toujours une privation de connaissance, tandis que le péché n'implique pas une privation de volonté. 11 y a là une application fort importante du symbolisme de 1' « androgyne » adamique et de la création d'Eve : ce n'est qu'à partir de la « sortie » de l'amour hors de la connaissance, — d'où la polarisation « intelligence- volonté», — que la tentation et la chute ont pu — ou peuvent — se produire ; en un sens, la faculté rationnelle s'est détachée de l'Intellect par l'intervention de la volonté, séduite par le « serpent » et devenue « libre » par en bas, c'est-à-dire capable du choix entre le vrai et le faux ; le choix du faux étant devenu possible, il a dû se présenter avec la force d'une séduction torrentielle ; la raison, mère de la «sagesse selon la chair», est l'enfant «naturel» sorti du péché d'Adam. Le serpent est ici ce que les Hindous entendent par *tamas* : la tendance « descendante », « obscurcissante », «compressive» en même temps que « dissipante » et « dissolvante », qui au contact de la personne humaine se personnifie en Satan. La question : « Pourquoi le mal existe- t-il ? » revient en somme à la question de savoir pourquoi il y a une existence ; le serpent se trouve au Paradis parce que le Paradis existe. Le paradis sans le serpent serait Dieu.

L'homme se plaint de ses souffrances, telles que la séparation et la mort ; mais ne les a-t-il pas infligées *a priori* au Soi, par son égoïté même ? L'individuation n'est-elle pas une séparation d'avec le « Moi » divin, et *l'ego* n'est-il pas une mort par rapport à la Vie infinie ? On objectera que nous ne sommes pas responsables de notre existence ; mais l'homme recrée sans cesse, dans ses actions, cette responsabilité qu'il croit ne pas avoir ; c'est là, ensemble avec la précédente considération, le sens profond du péché originel[68]. L'homme souffre parce

---

de remplir ma mission depuis le meilleur des siècles d'Adam (l'origine du monde), de siècle en siècle jusqu'au siècle où je suis.»

66 Si par rapport au pôle « sujet » la gnose est la doctrine du Soi, elle sera par rapport au pôle « objet » la doctrine de l'Essence: « La cognition qui reconnaît dans tous les êtres une essence unique, impérissable, indivisible, quoique répandue dans des objets séparés, sache que cette cognition procède de *sattwa* (tendance « lumineuse » ou « ascendante »). » *(Bhagavad-Gitâ,* XVIII, 20.)

67 La voie d'amour est plus ou moins ésotérique vue de la religion sociale, et plus ou moins exotérique vue de la gnose, ce qui explique certains aspects ambigus du Christianisme. Mais il faut prendre soin de ne pas confondre l'aspect « amour » de la gnose avec les doctrines et méthodes strictement bhaktiques.

68 Il est des hérésies apparentes qui ne sont pas fausses en elles-mêmes, mais qui se réfèrent à une « couche ontologique » plus profonde que ne le font les concepts théologiques ordinaires : le refus d'attribuer une portée absolue au « péché originel » résulte, quand il est motivé, d'une vision plus fondamentale et plus « neutre » de notre réalité humaine, mais moins accessible aussi pour telle mentalité et partant moins opportune pour telle morale ; de même, le « quiétisme », dans ce qu'il a de légitime, est plus près de la contemplation et de la gnose que l'accumulation des mérites , « Il n'y a pas d'eau lustrale pareille à la connaissance », dit la Loi de Manou. On peut regretter, sans manquer de réalisme, que la théologie occidentale n'ait pas connu l'échelonnement des vérités suivant leur plan de validité : choisissant un seul plan, ou presque, celui de l'opportunité collective, elle

qu'il veut être « soi » contrairement au «Soi», et le Christ efface ce « péché » fondamental en assumant la souffrance qui en résulte. Il est le Soi qui tend la main au « moi » : l'homme doit « perdre sa vie», celle de *l'ego,* afin de la conserver, celle du Soi. Sous son aspect solaire, — qui implique la chaleur de l'amour comme la lumière de la sagesse, — le Christ est le Soi qui unit et absorbe tous les êtres. Le Soi est devenu *ego* afin que *l'ego* devienne le Soi ; le « Sujet » divin est devenu « objet » cosmique parce que 1'« objet » doit redevenir le « Sujet »[69]. Seul le Soi est « soi-même » ; *l'ego* est « autre », d'où son déséquilibre initial et son insatiabilité : il ne fait que se rechercher lui-même ; il est, dans tout ce qu'il fait, à la poursuite de ce « Moi » transcendant et absolu où les béatitudes sont intérieures et définitives au lieu de se trouver éparpillées dans un monde sans cesse trompeur. « Le Royaume de Dieu est au-dedans de vous. »

Si « ce qui est né de l'Esprit est Esprit », c'est que l'Esprit est le Soi et qu'il n'y a pas d'autre Sujet connaissant ou aimant dans l'infinie Béatitude ; de même, si celui qui est « né de l'Esprit »[70] est comme le vent dont « tu ne sais d'où il vient ni où il va», c'est que, étant identifié au Soi, il est sans origine[71]; il est sorti de l'enchainement des causations cosmiques et se trouve dans l'immuable. De même encore, on peut voir une référence au Soi — nonobstant d'autres significations — dans cette parole : « Nul n'est monté au Ciel si ce n'est celui qui est descendu du Ciel...» «Monter au Ciel», c'est «devenir Soi- même », c'est-à-dire ce que nous n'avons jamais cessé d'être en réalité, en ce sens que l'essence de *l'ego* est le Soi, cette « Vie » que nous n'obtenons qu'en perdant celle du « moi »[72].

Pour Platon-Socrate, le «vrai philosophe» est celui qui se consacre à 1' « étude de la séparation entre l'âme et le corps, ou de la libération de l'âme», et qui « est toujours occupé avec la pratique de la mort » ; c'est celui qui se retire du corporel — donc de tout ce qui, dans *l'ego,* est l'ombre ou l'écho du monde ambiant — pour n'être plus que l'âme absolument pure, l'Ame immortelle, le Soi : « L'Ame en elle-même doit contempler les Choses-en-elles-mêmes » *(Phédon).* Ainsi, le critère de vérité — et la base de la conviction, cette réverbération de la Lumière dans 1' « homme extérieur » — est la Vérité en soi, l'Intelligence

---

s'est d'abord appauvrie, puis a provoqué indirectement des « éclatements » qui ont fini par la menacer dans son existence même.

69 « Et la Lumière luit dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont point reçue »: l'*ego* n'a pas compris que sa réalité immortelle — ou que l'Intellect — n'est autre que le Soi. « Ce que vous aurez fait à l'un de ces plus petits, vous l'aurez fait à Moi » : c'est l'énonciation — comme Coomaraswamy l'a fort bien remarqué — de la réverbération cosmique du Soi, qui « seul transmigre », selon Shankara.

70 « Nul, s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit, ne peut entrer dans le Royaume de Dieu. Car ce qui est né de la chair est chair, et ce qui est né de l'Esprit est Esprit. » (Jean, III, 3 à 7.) — « L'eau est regardée par beaucoup de traditions comme le milieu originel des êtres, et la raison en est dans son symbolisme... par lequel elle représente *Mûla-Prakriti ;* dans un sens supérieur, et par transposition, c'est la Possibilité Universelle elle-même ; celui qui « naît de l'eau » devient « fils de la Vierge », donc frère adoptif du Christ et cohéritier du « Royaume de Dieu ». D'autre part, si l'on remarque que l'« esprit »... est le *Ruahh* hébraïque (associé ici à l'eau comme principe complémentaire, comme au début de la Genèse), et que celui-ci désigne en même temps l'air, on retrouvera l'idée de la purification par les éléments... » (René Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta,* chap. XXI, note.)

71 « D'où viennent ces Bouddhas ? Et où s'évanouit ce corps qui est mien ? En réfléchissant ainsi, il voit que tous les Tatnâgatas ne viennent de nulle part et ne s'en vont nulle part. » (*Pratyutpanna-Samâdhi-Sûtra,* cité par Suzuki dans *Essais sur te Bouddhisme Zen, X : Le Kôan et le nemboutsou.)*

72 « Avec le Christ je dois être enseveli, — dit saint Grégoire de Nazianza — avec le Christ je dois ressusciter, et avec le Christ je dois hériter; je dois devenir fils de Dieu et Dieu lui- même. » (*Discours, VII,* 23.) « Comprends qui t'a donné d'être fils de Dieu, héritier du Christ et — pour employer un terme hardi — Dieu lui-même. » *(Ibid., XIV,* 23.) — « Mais celui-ci (le Royaume des Cieux) ne consiste, à mon avis, en rien d'autre que dans la possession de ce qu'il y a de plus pur et de plus parfait. Or, la chose la plus parfaite qui soit est la connaissance de Dieu. » *(Ibid., XX,* 12.)

préphénoménale par laquelle « tout a été fait », et sans laquelle « rien n'a été fait de ce qui existe. »

*
* *

Nous avons dit plus haut que, dans le microcosme humain, seul l'Intellect « est » le Soi, à l'exclusion de toute faculté spécifiquement «mentale». Car, de même qu'il faut faire une distinction entre la créature ordinaire et le «Verbe fait chair», de même il convient de distinguer entre la pensée rationnelle, qui est discursive et relève du seul mental, et la pensée intellective, qui relève de l'intuition et de l'Intellect pur : la seconde pensée est en effet une « extériorisation en vue d'une intériorisation », tandis que la première est une expression pure et simple, en vue de la manifestation comme telle. A la pensée rationnelle correspond le monde infra-humain, production du «cerveau cosmique», et à la pensée intellective, le genre humain, expression du « cœur » ; sur une moindre échelle et dans le cadre même de l'humanité, c'est *l'Avatâra* qui correspond à la seconde pensée. Tout le drame christique, ou celui de la Révélation tout court, se trouve donc préfiguré — ou « postfiguré », suivant les points de vue — dans l'acte intellectuel, soit dans l'intellection originale, soit dans la méditation unitive ; cette pensée est comme une « incarnation salvatrice » ou « unitive » du Cœur-Intellect. Autrement dit, il faut distinguer entre la pensée terrestre, suscitée par l'ambiance et trouvant sa fin dans l'ambiance, et la pensée céleste, suscitée par ce qui est notre substance éternelle et trouvant sa fin au-delà de nous-mêmes, et en dernière analyse dans le Soi. La raison est quelque chose comme une « intelligence profane » ; le point de vue profane vient essentiellement d'elle. Il faut qu'elle soit déterminée, transfigurée ou régénérée, soit par la foi, soit par la gnose, qui est la quintessence de la foi.

La gnose, par le fait même qu'elle est un « connaître » et non un «vouloir», est centrée sur «ce qui est » et non sur « ce qui devrait être » ; il en résulte une manière d'envisager le monde et la vie qui diffère grandement de la manière, plus « méritoire » peut-être, mais moins «vraie», dont les volitifs envisagent les vicissitudes de l'existence. L'arrière-plan des drames de la vie est, pour le *bhakta,* la « Volonté de Dieu », et pour le *jnânî,* la nature des choses ; l'acceptation du destin résulte, chez le premier, de l'amour inconditionnel, donc de « ce qui doit être», et chez le second, du discernement de la nécessité métaphysique, donc de «ce qui est». Le *bhakta* accepte tout destin comme venant de l'Aimé ; il l'accepte aussi parce qu'il ne fait pas de distinction entre le « moi » et « les autres » et que, de ce fait, il ne peut se révolter contre un événement pour la simple raison que c'est lui-même et non un autre homme qui le subit ; s'il accepte tout par amour de Dieu, il le fait aussi, sur cette base même, par amour du prochain. L'attitude du *jnâni,* au contraire, est l'impassibilité fondée sur le discernement du Réel et de l'irréel : « Le monde est faux, *Brahma* est vrai » ; « Tu es Cela » (*Brahma*, *Atma)* ; « Toute chose est *Atmâ » ;* «Je suis *Brahma*». Les événements de la vie proviennent, comme tous les phénomènes, des combinaisons indéfiniment variées des trois « qualités cosmiques » (les *gunas : sattwa, rajas* et *tamas)* ; ils ne peuvent donc pas ne pas être, dans la mesure où le monde est relativement réel ; mais dès que cette relativité est dépassée, ils cessent d'exister, et il n'y a plus alors ni «bien» ni «mal», ni aucun enchaînement karmique ; le plan des *gunas* (qualités «simultanées») et du *karma* (fait de qualités « successives ») est comme annihilé dans la sérénité indifférenciée de l'Etre ou du Soi. Et de même, il n'y a aucun rapport « juridique » entre les étonnements, inquiétudes et indignations de l'âme et la sérénité inconditionnelle de l'Intellect, ou plus précisément : entre la logique de l'inquiétude et la transcendance de la sérénité ; l'écart est incommensurable, et pourtant, le second terme est déjà caché dans le premier, il est pour ainsi dire à portée de main.

Dans la vie spirituelle, qui dit « vouloir », dit « vouloir un Bien » ; « vouloir un Bien », c'est « bien vouloir », c'est-à-dire « vouloir par le Bien » ou « par Dieu » ; au lieu de « vouloir » nous pourrions dire aussi « aimer », et pour le « Bien », nous pourrions dire le « Beau ». En revanche, qui dit « connaître », dit « connaître ce qui est » ; qui dit « connaître ce qui est », dit en fin de compte « être ce qui connaît » : le Soi.

*
* *

Nous avons fait allusion aux « qualités cosmiques », aux *gunas* et au *karma,* puis à la sérénité qui transcende tous les conditionnements existentiels : celte sérénité — ou cette délivrance — se situe en quelque sorte au centre de l'existence comme un noyau de paix et de lumière ; elle est comme une goutte de rosée salvatrice dans un océan de flammes. «Tout l'univers est embrasé», a dit le Bouddha ; notre malheur, c'est que nous ne sachions pas que la substance existentielle est du feu, — cette substance dans laquelle nous sommes tissés tout en y demeurant des corps étrangers. Pour l'homme «naïf» et «impénitent», le monde est un espace neutre dont on choisit les contenus agréables tout en croyant pouvoir éviter les désagréables, à condition d'être habile et d'avoir de la chance ; or, l'homme qui ignore que l'existence est un immense brasier, n'a pas de raison impérieuse de vouloir en sortir, et c'est pour cela qu'un proverbe arabe dit que « la tête de la sagesse est la crainte de Dieu », — c'est-à-dire la crainte des morsures divines, qui sont la rançon de notre état d'éloignement.

Le noyau lumineux au centre du courant des formes, c'est essentiellement le «souvenir de Dieu», — qui en dernière analyse exige tout ce que nous sommes, — ce qu'énoncent ces paroles mohammédiennes : « Tout ce qui se trouve sur terre est maudit, sauf le souvenir de Dieu », et : « Il n'est pas de faute plus grande que l'existence. » « Dieu seul est bon », a dit le Christ ; cela implique que ce qui vient de Dieu — son Nom — et ce qui mène à lui — le souvenir — participent à sa bonté. Le feu virtuel dont nous vivons se retire des choses dans la mesure même où nous sommes centrés sur le mystère du souvenir : les choses deviennent alors transparentes et nous communiquent des rayons de leurs archétypes immuables et bienheureux. Nous pourrions dire aussi que l'existence est du feu en tant qu'elle est envisagée en dehors de Dieu et que, de ce fait, elle mène au feu ; elle est brûlure pour la volonté pervertie et illumination pour l'intelligence contemplative, et elle est, ainsi, à la fois menace et « consolation », séduction asservissante et vision libératrice. C'est les archétypes immuables et bienheureux que l'homme recherche en s'attachant aux ombres d'ici-bas ; et il souffre cruellement, d'abord quand les ombres disparaissent, et ensuite quand, à la mort, il perçoit les archétypes, dont l'amour des ombres l'avait détourné[73].

Dans sa réalité globale, l'Existence est sereine et non maléfique ; la Colère cosmique se trouve résorbée dans l'Equilibre total et virginal. L'Existence en soi est la Vierge universelle qui vainc, par sa pureté comme par sa miséricorde, le péché de l'Eve démiurgique, productrice des créatures et des passions ; l'Eve qui produit, séduit et attache, est « éternellement » vaincue par la Vierge qui purifie, pardonne et libère.

Pour la gnose, le feu existentiel est inséparable de l'ignorance, donc de l'illusion. La cause fondamentale de l'illusion ou de l'ignorance n'est cependant pas notre état de chute ni telle déficience de la substance existentielle, mais le principe d'objectivation, par lequel le pôle « être » se retranche du Sujet pur ; vue sous cet angle, la Vierge universelle aussi est «

73 La musique — comme la danse — est l'art de ramener les ombres terrestres aux vibrations célestes et aux archétypes divins. La stylisation a, dans les arts plastiques, une fonction analogue.

illusoire », et même l'Etre l'est en tant qu'il se distingue du Sujet supra-ontologique qu'est le Soi[74]. Mais l'Existence et l'Etre, s'ils sont encore du domaine de *Mâyâ,* restent néanmoins au-delà du courant des formes, et par conséquent au-delà de la séparation, de la souffrance et de la mort.

La gnose, répétons-le, est notre participation — combien précaire et conditionnelle, mais possible puisque nous ne saurions être sous tout rapport absolument « distincts » de Dieu, sous peine de n'avoir aucune réalité, — la gnose, disons-nous, est notre participation à la « perspective » du Sujet divin qui, lui, est au-delà de la polarité séparative «sujet-objet », ce qui ne signifie point qu'il ne porte pas en lui-même, d'une manière conforme à son Essence, la cause de toutes les polarisations cosmiques ; c'est dire que nous pouvons bien discerner en lui quelque chose comme une polarité, mais à condition de n'y voir aucune séparation ni opposition.

*
* *

Le Sujet absolu porte son Objet immédiat et connaturel en lui-même, et cet Objet est la Béatitude infinie. Quand la doctrine hindoue décrit *Atmâ* comme étant fait d'« Etre », de « Conscience » et de « Béatitude » (*Sat, Chit, Ananda,* d'où le nom divin *Sachchidânanda),* cette énumération signifie que le Sujet est « Etre connaissant, ayant pour objet la Béatitude» : «étant», — ou « étant réel », — il est « Conscience » de toutes ses possibilités ; l'emploi du mot « être » est ici tout provisoire, car le Soi se situe au-delà de l'Unité ontologique. Or, le monde se trouve comme inclus dans la Béatitude divine, ou plus précisément, il est comme inclus dans l'Etre qui, lui, est pour ainsi dire la dimension « extérieure » de la Béatitude ou du Soi ; nous disons « extérieure » en nous plaçant au point de vue du monde, qui est celui de l'homme, car il va sans dire qu'il n'y a aucune « extériorité » dans l'Infini. Et c'est pour cela qu'on dit, théologiquement, que Dieu a créé le monde « par bonté » : 1' « amour » et la «bonté», aussi la «beauté», sont autant d'aspects de la Béatitude ; celle-ci s'identifie à la Toute-Possibilité. Que le monde est « contenu » dans la Béatitude ou la Bonté divines signifie, à l'égard de la souffrance, — même infernale, — que l'être garde toujours le don, en soi positif, de l'existence, et que toute souffrance est forcément limitée dans sa nature et dans sa durée, Dieu seul étant absolu.

Le principe subjectif qui émane du Sujet divin traverse l'Univers comme un rayon pour aboutir à la multitude des *egos.* Le monde formel se caractérise par les « limites extérieures » de ses contenus, donc par une sorte de segmentation indéfinie[75]; sa « subjectivité » sera donc multiple, d'où la diversité innombrable des âmes. L'homme marque, pour le monde terrestre qui est le sien, la limite du « rayon créateur » ; la raison suffisante de l'homme, c'est d'être cette limite, c'est-à-dire d'arrêter, à la manière de l'écho ou d'un miroir, le « rayon d'extériorisation » du Soi ; l'état humain est ainsi une porte de sortie — et la seule porte pour le monde terrestre — non seulement hors de ce monde ou hors du cosmos formel, mais même hors de l'objectivation immense et innombrable qu'est l'Existence universelle ;

---

74 On trouve chez Eckhart, Silésius, Omar Khayyam et d'autres, des allusions à cette « relativité » de l'Etre par rapport au Soi. Dans les doctrines de l'Inde et de l'Extrême-Orient, — *Védânta* shivaïte, *Mahâyâna* et Taoïsme, — cette idée est fondamentale.

75 Dans le monde informel ou supra-formel, qui est celui des états angéliques, toute chose est perçue comme demeurant « à l'intérieur » du sujet, les différences des sujets angéliques étant marquées par les modes de perception.

étant un microcosme total, un « moi » plénier[76], il est du même coup une porte ouverte vers le Soi et l'immortalité[77].

*
* *

Dans un de ses hymnes à *Hari,* Shankarâchârya dit : « Seigneur, bien que moi et Toi nous ne fassions qu'Un, je suis pourtant à Toi, mais Toi Tu n'es pas à moi, de même que les vagues appartiennent à la mer et non la mer aux vagues. » Et dans un autre hymne *(Kâshîpanchakam*), Shankara s'exprime ainsi : « Celle qui est l'arrêt de l'agitation mentale et l'apaisement suprême ; celle qui est l'étang *Manikarnikâ* et le pèlerinage par excellence ; celle qui est le Gange primordial très pur, le fleuve du savoir ; c'est celle-là qui est Bénarès, la Sagesse innée, et c'est elle que je suis. »

76 Et non un « moi » partiel comme *l'ego* animal.
77 Y a-t-il une immortalité en dehors du Soi ? Oui et non *:* il y a aussi l'immortalité paradisiaque, mais celle-ci « prend fin » — « par en haut » — lors de la réintégration finale (le *mahâpralaya* des Hindous, ou la fin d'une « Vie de *Brahmâ* ») de l'Existence dans le Soi ; mais cet aboutissement, précisément, est un « plus » et non un « moins », un « accomplissement » *in divinis* et non une « abolition ».

L’ASPECT TERNAIRE DU MICROCOSME HUMAIN

La vie humaine se déroule simultanément sur trois plans, ou plutôt, *l’ego* subit trois centres d’attraction auxquels il répond de différentes manières, suivant sa nature ou sa valeur. Nous vivons à la fois dans le corps, le cerveau et le cœur, si bien que nous pourrions parfois nous demander où se situe notre véritable « moi » ; en fait, *l’ego* proprement dit, le « moi » empirique, a son siège sensible dans le cerveau, mais il glisse volontiers vers le corps et tend à s’identifier avec lui, tandis que le cœur est le siège symbolique du Soi, dont nous avons conscience ou que nous ignorons, mais qui est notre vrai centre existentiel et intellectuel, et par là même universel. C’est, en un sens, l’ancien ternaire *anima, animus, Spiritus,* avec la différence toutefois que *l’anima* — 1’ « épouse » d’*animus* — est plutôt le psychisme végétatif et animal que le corps lui-même ; mais il n’y a là pas de démarcation nette, puisque nous ne pouvons dissocier le corps d’avec ses sensations et que c’est celles-ci, somme toute, qui constituent notre *ego* inférieur et décentralisé, celui qui tire vers le bas et qui éparpille.

Le cerveau est au corps ce que le cœur est à l’ensemble du cerveau et du corps. Le corps et le cerveau sont comme projetés dans le courant des formes ; le cœur est comme plongé dans l’immutabilité de l’Etre. Corps et cerveau sont pour ainsi dire le cœur extériorisé ou « révulsé » ; leur bipolarisation s’explique par leur extériorisation même. Le monde formel étant fait de dualités, l’Intellect, dès lors qu’il s’y projette en vertu de sa «chute» dans les substances matérielle et psychique, se scinde en deux pôles, intellectuel l’un et existentiel l’autre ; il se divise en intelligence et en existence, en cerveau et en corps. Dans l’Intellect, l’intelligence est existence, et inversement ; la distinction des aspects n’implique pas encore de scission. Les scissions ne se produisent que dans le monde des formes.

En d’autres termes : le mental est le centre du corps, tandis que l’Intellect est le centre du mental et du corps à la fois ; mais il n’est corporel, bien entendu, qu’en tant que centre du corps, c’est-à-dire, précisément, en tant que cœur. C’est que le mental et le corps reflètent tous deux l’Intellect, ou plutôt, le mental et le corps «sont» l’Intellect, par reflet bipolarisé, dans l’Existence périphérique et mouvante ; aucun des deux ne saurait refléter l’Intellect d’une façon totale, leur bipolarisation étant en somme la marque de leur éloignement par rapport à leur source commune. C’est ainsi que le reflet du soleil ne peut exister sans l’eau qui le reçoit ; l’eau, comme le corps, est le réceptacle du rayon, solaire dans le premier cas et intellectuel dans le second ; elle a elle-même une qualité solaire ou lumineuse par sa capacité de réverbération.

Mais cette projection du mental dans la périphérie existentielle a pour résultat, non seulement la bipolarisation en mental et corps, ou en *ego* intérieur et *ego* extérieur, mais aussi l’ouverture du mental, moyennant les facultés de sensation et d’action, vers le monde matériel dans lequel le corps est plongé. Qui dit mental, dit à la fois centre intellectuel et périphérie matérielle : le mental, tout en étant de substance intellectuelle, est tourné vers la matière, plan de cristallisation, de segmentation et de mouvement ; il émane de l’Intellect et s’éparpille dans la matière. Le mental est au corps — nous l’avons dit — ce que l’Intellect est au couple mental-corps ; ce couple est l’Intellect bipolarisé en vue de la matière ou plus précisément de l’Existence sensible ou sensorielle. Le cœur et le cerveau, loin de produire respectivement

l'Intellect et le mental, n'en sont que les traces dans le corps, traces nécessaires en vertu de l'« intellectualité existentielle » de ce dernier.

*
* *

La raison profonde de la scission de l'« Intellect extériorisé » est la séparation existentielle en « sujet » et « objet » : alors que dans l'Intellect la connaissance est être et l'être est connaissance, la connaissance devient mental et l'être corps dans l'Existence périphérique, sans qu'on puisse dire cependant que le mental soit « inexistant » ou que le corps soit «inconscient» ; et il est vrai d'autre part que cette polarité se trouve préfigurée dans l'Intellect, qui lui aussi a un aspect de sujet ou de « connaître » et un aspect d'objet ou d'«être», et même encore un aspect de béatitude ou de « jouissance »[78], ce dernier devenant chez la créature terrestre la vie, qui unit l'ego-sujet, le mental, avec l'ego-objet, le corps ; mais dans l'Intellect, précisément, ces aspects, tout en étant discernables, ne sont point séparés, pas plus que ne le sont la forme, la luminosité et la chaleur dans le soleil, bien que ces aspects se séparent éventuellement sur terre et au point de vue terrestre.

L'Intellect, en un certain sens, est « divin » pour le mental et « créé » ou « manifesté » pour Dieu ; il faut néanmoins distinguer encore entre un « Intellect créé» et un «Intellect incréé », celui-ci étant la Lumière divine et celui-là le reflet de cette Lumière au centre de l'Existence; « essentiellement », ils sont Un, mais « existentiellement », ils sont distincts, en sorte que nous pourrions dire, en style hindou, que l'Intellect n'est « ni divin ni non-divin », expression elliptique qui répugne sans doute à la mentalité latine et occidentale, mais qui transmet une nuance essentielle. Quoi qu'il en soit, quand nous parlons du Cœur-Intellect, nous entendons la faculté universelle dont le siège symbolique est, pour nous, le cœur humain, mais qui, tout en se « cristallisant » suivant les plans de réflexion, n'en est pas moins « divine » en son essence une.

Toute manifestation ou créature se distingue du Principe ou du Créateur par une inversion de rapports, comparable à celle que nous observons dans tout reflet[79]; l'arbre réfléchi dans l'eau est inversé, mais c'est toujours un arbre, car le miroir change les rapports, mais non le contenu[80]; or l'Intellect manifesté doit lui aussi se distinguer par une inversion de son Prototype non-manifesté ou divin. En effet, alors que tout est contenu principiellement dans le « Soi », l'Intellect universel est au contraire comme le contenu de l'Univers manifesté ; il est le centre ou le cœur du monde, tandis que l'Intellect divin n'est ni centre ni périphérie : il contient tout sans être périphérie et il détermine tout sans être centre ; il « est réel » en « connaissant », et il « connaît » en « étant réel »[81]. La différence ne concerne donc pas l'absoluité intellectuelle, mais uniquement la « situation » ontologique : l'Intellect manifesté, sans cesser d'être « divin » en son essence, subit néanmoins l'objectivation cosmique et, à la suite de celle-ci, une diversité indéfinie d'objectivations mineures.

Nous venons de dire que l'Intellect en tant que tel, quel que soit son degré métaphysique, est « divin » par son essence ; par conséquent, ce que nous avons dit de l'Intellect *in divinis,* à savoir qu'il n'y a en lui nulle polarisation, s'applique aussi à l'Intellect

78 C'est la *Trimûrti* hindoue, la « Triple Manifestation » de l'Intellect universel (*Buddhi*) : *Sat* (Existence), *Chit* (Connaissance), *Ananda* (Béatitude).
79 C'est la loi de l'« analogie inverse» présentée par Guénon dans son *Vêdânta*.
80 Cependant : qui intervertit, ment. Le monde, tout en étant vérité par son contenu, est « mensonge » à l'égard de Dieu. Dieu seul est Vérité.
81 Nous mettons « être réel » pour « être » afin d'éviter la restriction ontologique ; en métaphysique pure, Dieu ne se borne pas à l'Etre, il est supra-personnel tout en étant également personnel.

universel, non en tant qu'il est manifesté, certes, mais en tant que, étant Intellect, il a la nature de celui-ci.

Le fait que « toute chose est *Atmâ* » — et ceci ne doit nullement s'entendre dans un sens panthéiste, les choses « étant *Atmâ* » en tant qu'elles se distinguent du néant et aussi par leur symbolisme, mais non «en elles-mêmes», — ce fait[82], disons-nous, se manifeste par l'ambiguïté de ce qui est à la limite soit du cosmos, soit du Principe : nous avons vu que l'Intellect est ambigu parce que, tout en étant « divin », il est aussi manifesté, et de même pour l'Etre : tout en étant déjà « relatif », il est encore divin. La « ligne de démarcation » entre Dieu et le monde peut donc être conçue de diverses façons, suivant qu'on distingue entre le Principe ontologique et sa création, ou entre l'Intellect universel et les choses, ou encore entre l'Absolu et le relatif, le Réel et l'irréel, le Soi et ses objectivations, *Paramâtmâ* et *Mayâ :* dans ce dernier cas, qui métaphysiquement est le plus important et le «plus vrai», le «Dieu personnel », l'Etre, se trouve « en deçà » de la « ligne de démarcation », car il est déjà objectivé par rapport au Sujet absolu, le Soi, ou plutôt, il est l'objectivation principielle, celle dont résultent toutes les autres, mais sans « émanation » puisque l'Etre est Principe ; l'Etre est « Dieu », mais il est déjà « relativité » ou « moindre relativité » par rapport au Sur-Etre[83]. Par contre, quand on distingue entre le Dieu personnel et créateur et la création, la « ligne » dont il s'agit sépare le Principe ontologique et sa manifestation, ou l'Etre et les existences ; elle se situe donc « au-dessous » de la « ligne » séparant la Réalité et la non-réalité[84], ou l'Absolu et le relatif, ou le Soi et 1' « illusion ». Enfin, quand nous distinguons entre l'Intellect et *l'ego,* — celui-ci étant mental et corporel, — la « ligne de démarcation » entre un « Divin » et un « créé » traverse le « territoire » même de ce dernier, elle se situe, par conséquent, « au-dessous » de la ligne précédente. En d'autres termes, l'Etre est « ambigu » parce qu'il est à la fois absolu et relatif, ou parce qu'il est absolu tout en se situant dans la relativité, ou encore, pour nous exprimer d'une manière plus audacieuse, mais d'autant plus suggestive peut-être : parce qu'il est de l' « Absolu relatif ». D'une façon analogue, l'Intellect est « ambigu » parce qu'il est à la fois divin et humain, incréé et créé, principiel et manifesté, ce que l'Etre n'est nullement ; il est « Principe manifesté », tandis que l'Etre est « Principe déterminé » ou «relatif», mais toujours non-manifesté. L'ambiguïté de la « cloison » entre les deux grands ordres de Réalité se présente comme si, dans un cas, la manifestation « empiétait » sur le Principe, tandis que dans l'autre le Principe « empiétait » sur la manifestation.

*
* *

En regardant l'homme de l'extérieur, on peut distinguer deux ensembles formels, le corps et la tête, et on peut dire que l'un comme l'autre manifestent un troisième élément qui est caché, à savoir le cœur. L'homme extérieur est parfait dans la mesure où son visage et son corps expriment le cœur, non seulement par la beauté, mais aussi, et même avant tout, par l'intériorisation ; c'est ce que traduit l'image sacrée du Bouddha, par l'immuable majesté du visage aux yeux mi-clos et aussi par la symétrie et le calme de la pose, puis par le geste indiquant le silence, l'arrêt, le retour au centre, la contemplation : c'est l'image par excellence du Cœur-Intellect pénétrant jusque dans le corps, et l'absorbant en son infinitude. La spiritualité n'est autre chose, en définitive, que la pénétration du mental-corps par l'Intellect, qui s'y avance en quelque sorte, les remplit et les transforme en vue de Dieu ; mais elle est aussi le retour — non par « projection » cette fois-ci, mais par « absorption » — du mental-

---

82 Le mot « fait » n'a ici qu'une fonction verbale, car il va sans dire qu'une réalité principielle n'est pas un « fait ».

83 C'est la distinction eckhartienne entre *Gott* (Dieu) et *Gottheit* (Divinité).

84 Ou la « moindre réalité », suivant les points de vue.

corps dans l'Intellect. C'est ce qui permet de comprendre que la position yoguique fondamentale — que l'image du Bouddha transpose sur le plan de l'art sacramentel — relève d'une véritable alchimie des formes et des centres. Parfois, le Bouddha est représenté debout, et parfois couché sur un côté[85]; il est contemplatif dans l'action (position debout) comme dans le non- agir (position assise) ; son sommeil est veille et sa veille sommeil (position couchée). La sainteté sapientielle, c'est le sommeil de l'*ego* et la veille du Soi ou du Vide ; la surface mouvante de notre être doit dormir, car : « Je dors, mais mon cœur veille ». Ce n'est pas l'activité désintéressée qui doit dormir, mais la vie des instincts, le va-et-vient passionnel de l'âme. Le rêve habituel de l'homme vit de passé et d'avenir : l'âme est comme suspendue dans le passé et en même temps comme entraînée par le futur, au lieu de reposer dans l'Etre. Dieu est « Etre » au sens absolu, c'est-à-dire en tant qu'il est Essence et non détermination ou mouvement ; il aime ce qui est conforme à l'Etre, si bien que dans l'âme, c'est l'aspect « être » qu'il aime avant tout ; cet aspect se confond avec celui de «conscience», — non au sens moral bien entendu, — ce qui revient à dire que retourner à notre « être », c'est réaliser la « conscience » pure. Dieu n'aime nos actions qu'en tant qu'expressions de notre « être » ou en tant que voies vers celui-ci ; notre activité en soi est sans importance.

Le ternaire « cœur-cerveau-corps » — ou « Intellect-mental-corps » — se trouve préfiguré dans le ternaire « Soi-Esprit-Monde » : de même que l'Esprit divin — l'Intellect universel — et le macrocosme dont il est le centre lumineux et céleste, constituent une projection bipolarisée du Soi dans le « néant existentiel », de même le mental et le corps qu'il illumine et dirige, projettent l'Intellect dans la périphérie existentielle, qui est le royaume des alternances ; et de même que le Soi est « absent » de la manifestation comme telle, qui le recouvre comme un voile tout en l'exprimant forcément, — car « exister » est « exprimer », — de même le cœur est caché dans l'homme, alors que la tête et le corps — le mental-intelligence et le corps-existence — sont extérieurement visibles. Le cœur est à la tête et au corps ce que le Soi est à l'Esprit et à l'homme. Si « le Verbe est fait chair », c'est parce que le Cœur- Intellect a pénétré jusque dans la nuit corporelle afin de réintégrer l'existence « projetée » ou « séparée » dans l'unité et la paix de l'Etre pur.

85 Le Koran enjoint à se souvenir de Dieu « debout, assis et couché sur les côtés », ce qui se réfère aux mêmes symbolismes.

AMOUR DE DIEU, CONSCIENCE DU RÉEL

L'amour semble être le seul élément capable d'unir l'âme à Dieu, car lui seul est désir de possession ou d'union, — désir dont la sublimation peut engendrer les plus grands sacrifices, — tandis que la connaissance, vue sous cet angle, apparaît au contraire comme un élément statique qui n'a aucune vertu opérative ou unitive. Admettre cela, c'est, ou bien une question de terminologie, — et alors la « connaissance » n'est que théorie tandis que l' « amour » n'exclut aucun mode d'union spirituelle, — ou c'est méconnaître la « conscience » métaphysique qui, elle, est une participation éminemment concrète aux réalités transcendantes : loin de nier l'amour, ni d'ailleurs la crainte qui en est le complément, cette conscience les englobe en les dépassant, et parce qu'elle les dépasse[86]. Avant de pouvoir « aimer », il faut « être conscient » ; le soleil prodigue la lumière avant la chaleur, comme le prouve la visibilité des astres incommensurablement lointains ; et être conscient, c'est, dans l'ordre qui nous intéresse ici, fixer le cœur dans le Réel, dans le « souvenir » permanent du Divin. La crainte éloigne du monde et l'amour rapproche de Dieu ; mais la conscience « est » déjà quelque chose de son contenu ou de son but ; il est vrai que cette remarque vaut aussi pour les autres modes spirituels, mais d'une façon moins directe, puisque seule la conscience intellective dépasse par définition la subjectivité humaine. En un certain sens, l'amour sauve parce qu'il inclut tout le sujet, tandis que la conscience délivre parce qu'elle l'exclut[87].

Dans le cadre de la gnose, l'amour a quelque chose d'impersonnel, parce que l'amour de l'homme pour Dieu s'y confond en quelque sorte avec celui de Dieu pour l'homme. La qualité divine d'« amour » est partout, elle est dans la substance même de l'Univers, « créé par amour » ; elle n'appartient en propre à personne et englobe tout ; elle dérive en somme de la Béatitude suprême, qui est à la fois Contemplation divine et Volonté créatrice.

Tous les hommes ont besoin, à un degré quelconque, de comprendre et d'aimer ; mais il est des hommes qui ne comprennent que l'amour et n'agissent que par lui, comme il en est d'autres qui ne sont mis en branle que par une conscience sapientielle ; l'élément « vérité » prime alors l'élément « vie », si l'on peut s'exprimer ainsi. La contemplativité foncière de ces âmes — et non l'acuité de leur intelligence sur des plans inférieurs — équivaut à un besoin de vérité totale et ne saurait s'arrêter aux écrans formels, pas plus que la lumière ne peut s'arrêter

---

86 « Par ce mot d'« incantation »... il faut entendre essentiellement une aspiration de l'être vers l'Universel, ayant pour but d'obtenir une illumination intérieure, quels que soient d'ailleurs les moyens extérieurs... qui peuvent être employés accessoirement comme support de l'acte intérieur, et dont l'effet est de déterminer des vibrations rythmiques qui ont une répercussion à travers la série indéfinie des états de l'être. » (René Guénon, *l'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, chap. XXI, note.) « Et l'on trouve en effet dans le *Vêda* beaucoup d'exemples de personnes qui ont négligé d'accomplir de tels rites... ou qui ont été empêchées de le faire, et qui cependant, à cause de leur attention perpétuellement concentrée et fixée sur le Suprême *Brahma* (ce qui constitue la seule préparation réellement indispensable), ont acquis la vraie Connaissance qui Le concerne... » (Ibid., chap. XXIII ; citation des *Brahma-Sûtras.*) Dans tout ceci, il s'agit bien d'« aspiration », d'« acte intérieur » et d'« attention concentrée », mais sans qu'il soit question d'« amour » au sens immédiat du terme.

87 Ceci n'est pas sans rapport avec la ressemblance phonétique des mots latins *amor* et *mors.* L'amour, qui inclut tout, est une sorte de mort, et la mort, qui exclut tout, est comme un évanouissement d'amour.

dans l'espace[88]; elle implique, en outre, une certaine distance naturelle à l'égard du monde, non seulement parce que les choses apparaissent dans leur « diaphanéité » métaphysique, — les alternatives extérieures perdent alors beaucoup de leur importance, — mais aussi parce que le monde humain se révèle dans toute son absurdité, si bien que le simple fait de le supporter est déjà une ascèse.

*
* *

Le fait que le terme «amour» évoque avant tout l'attraction sexuelle et l'affection familiale indique qu'il n'est pas arbitraire d'attribuer à la voie d'amour un caractère d'émotivité, voire de sentimentalisme ; mais ce terme s'élargit, par la force des choses, dès qu'il devient, pour une tradition entière, le dénominateur commun de toute spiritualité. Or c'est précisément l'idée d'« union » — comprise dans la notion d'amour — qui permet d'appeler « amour » ce quelque chose qui nous rattache à Dieu d'une manière effective; nous «aimons», quels que soient nos motifs, le lieu où nous voulons être, l'objet que nous voulons posséder, l'état dont nous voulons jouir. En ce sens, nous pouvons accepter sans hésitation le postulat de la précellence de 1' « amour » sur une « connaissance » encore mentale et inopérante.

L'amour ainsi dépouillé de son aspect émotif — mais non de son caractère d'« union», sans quoi le mot perdrait tout son sens — n'est autre, en somme, que la volonté : celle-ci obéit en effet à des motifs intellectuels aussi bien que sentimentaux ; elle est neutre en soi, mais n'opère jamais seule, son motif venant toujours du dehors ; mais d'un autre côté, la volonté se laisse absorber par ce qui la détermine et devient ainsi comme un aspect de l'intention motrice.

Quand le Christ — en renouvelant la Loi sinaïtique qu'il est venu « accomplir » et non « abolir » — prescrit l'amour de Dieu[89], il distingue entre le « cœur », 1' « âme », les « forces » (Thora : le « pouvoir») et l' « esprit » ; cet «amour» n'exclut donc aucune faculté qui unit à Dieu et ne saurait n'être que l'un des termes d'une opposition, comme c'est le cas quand on confronte l'amour et la connaissance. Si par le verbe « aimer » la Thora et l'Evangile expriment avant tout l'idée d'« union », ou de «volonté d'union», ils précisent, par les épithètes qui suivent, que cette tendance comporte des modes divers, conformément à la diversité de notre nature ; il faudrait donc dire, non pas : seul l'amour attire vers Dieu, mais bien plutôt : ce qui attire vers Dieu est seul l'amour.

*
* *

L'amour, envisagé maintenant dans son sens courant et dans sa spécificité psychologique, va volontiers de pair avec un désir de souffrir pour le Bien- Aimé, car il brûle

88 Car ces écrans, étant des symboles, sont transparents ; seuls les aveugles les croient opaques.
89 *Deutéronome,* VI, 5 et X, 12 ; Matth. XXII, 37 ; Marc, XII, 30 ; Luc, X, 27.

de pouvoir prouver son ampleur[90]. La conscience métaphysique, en revanche, porte ses dimensions en elle-même : le détachement qu'elle implique n'est pas réellement distinct d'elle, et c'est pour cela qu'il s'impose, non en tant qu'il peut être une souffrance ou un sacrifice, mais uniquement en tant qu'il est un «vide», une «pauvreté» ou une « extinction » en vue de la plénitude du Soi.

Il est toutefois un amour mystique qui ne débouche pas nécessairement dans la douleur, et qui, plus contemplatif que volitif, est en rapport avec la beauté ; la condition en est une vision de la « transparence métaphysique » des choses[91], et aussi, par là même, — et par compensation, — le détachement par rapport à elles, ce qui rapproche cet amour de la gnose. Cette connexion entre l'amour et la beauté — laquelle apparaît avec pertinence dans le domaine sexuel — permet de concevoir un amour qui répond à la Beauté de Dieu, et une Miséricorde qui répond à la beauté des vertus humaines ou, dans un sens plus profond, à la beauté des vertus divines se reflétant dans l'homme[92].

*

* *

La conscience dont nous avons parlé a comme deux visages, l'un tourné vers l'Absolu et l'autre vers les relativités : de même qu'il est impossible d'aimer Dieu sans aimer également le prochain et sans haïr le monde et *l'ego,* de même la conscience du Soi et de ses objectivations initiales exige et entraîne celle des structures cosmiques, qu'il s'agisse du macrocosme ou du microcosme.

Avoir conscience du Soi, c'est savoir, tout d'abord, — et nous ne pouvons énoncer ce que les mots ne peuvent contenir, — que nous ne sommes réellement nous-mêmes qu'au-delà de notre *ego* empirique ; que celui-ci est un être étranger pour notre réalité intime, — qui ne nous appartient pas, mais à laquelle nous appartenons, — bien qu'il la reflète à sa manière et sur son plan ; c'est savoir aussi, et corrélativement, que Dieu est Toute-Réalité, que le monde est «néant», — sans quoi il serait infini et éternel, — et que nous-mêmes ne sommes « rien »

---

90 Cela est évident pour la femme, vu les douleurs de l'enfantement; or, l'amour de la créature pour le Créateur est forcément un amour « féminin », puisque nous sommes passifs à l'égard de ce qui nous détermine.

91 C'est d'ailleurs ce qui permet, en principe, d'intégrer le plaisir dans la spiritualité, et ne serait-ce que dans la mesure où il est inévitable. Il faut distinguer ici entre le niveau contingent et le contenu absolu, ou entre l'aspect de « manifestation » et celui de « révélation »; le premier est animal ou « mondain », et le second spirituel. La tendance démiurgique éloigne de Dieu, — au point de vue macrocosmique, — mais avec une intention créatrice et révélatrice, et ce second caractère permet au microcosme de retourner à Dieu moyennant le symbole ; la tendance satanique, par contre, sépare de Dieu, puis s'oppose à Lui ; cependant, même l'insecte le plus abject obéit au Ciel, par son assujettissement aux lois naturelles autant que par sa forme. Le plus grand courroux du diable, c'est qu'il est obligé d'être un symbole de Dieu, inversé sans doute, mais toujours reconnaissable et indélébile.

92 Cette mystique de beauté est plus orientale qu'occidentale, et plus contemplative que volitive; nous la retrouvons chez un saint Bernard et un saint François d'Assise, aussi chez un Fra Angelico, sans oublier les troubadours et les *Fedeli d'Amore* où elle semble avoir donné lieu à une alchimie à symbolisme érotique, et voisine, peut-être, d'un certain tantrisme. Mentionnons également, pour ce qui est du Judéo-Christianisme, le symbolisme du *Cantique des Cantiques,* et dans un sens beaucoup plus général, la fonction à la fois esthétique et spirituelle de la liturgie Dans l'Islam, « le Beau » (*El-Jamîl*) est un Nom divin, et les vertus sont appelées parfois « beautés » (*husnâ*).

au regard de notre Cause première ; que le monde est en Dieu, mais que Lui n'est pas de ce monde.

Dans l'ordre cosmique, la conscience se rapproche forcément des perspectives de crainte et d'amour, pour la «impie raison que la situation de notre *ego* dans l'Univers ne saurait se présenter à nous d'une façon «neutre». Avoir conscience de la mort et du Jugement, c'est se rapprocher, qu'on le veuille ou non, d'une « sagesse de crainte » ; car l'individu comme tel ne peut aimer mourir, si ce n'est pour échapper à des maux qui lui paraissent encore plus grands, et surtout, il ne peut rester indifférent à l'idée de l'au-delà, étant donné que « Dieu seul est bon » et qu'il y a peu de chances, en principe, que le commun des mortels n'ait rien à redouter de la « Main de Rigueur ». Dans un sens analogue, quoique divers, — et il n'y a pas d'analogie sans diversité. — être conscient de la Miséricorde divine, c'est entrer dans le rayon universel de l'amour ; car c'est, par la force des choses, se tourner vers Dieu avec espoir et joie ; de même pour la conscience de la Présence réelle du Divin, dans laquelle nous sortons pour ainsi dire de l'espace et du temps, pour retrouver l'essence pure de tout ce que nous pouvons aimer ici-bas.

VOIR DIEU PARTOUT

On entend souvent dire qu'il faut « voir Dieu partout » ou « en toute chose » ; cela ne semble pas difficile à concevoir aux hommes qui croient en Dieu, et pourtant, il y a là bien des degrés, allant de la simple rêverie jusqu'à l'intuition intellectuelle. Comment peut-on tenter de «voir Dieu», qui est invisible et infini, dans les choses visibles et finies, sans risque de se leurrer ou de tomber dans l'erreur, ou sans donner à ce dont il s'agit un sens tellement vague que les mots en perdent toute signification ? C'est ce que nous nous proposons d'éclaircir ici, bien que cela nous oblige à revenir sur certains points que nous avons déjà traités en d'autres occasions.

Tout d'abord, il faut considérer dans les choses qui nous entourent — et aussi dans notre propre âme en tant qu'elle est un objet de notre intelligence — ce quelque chose que nous pourrions appeler le «miracle de l'existence». L'existence, en effet, tient du miracle : c'est par elle que les choses se détachent pour ainsi dire du néant ; l'écart entre elles et le néant est infini, et vu sous cet angle, le moindre grain de poussière a quelque chose d'absolu, donc de « divin ». Dire qu'il faut voir Dieu partout, signifie avant tout qu'il faut le voir dans l'existence des êtres et des choses, y compris la nôtre.

Mais les phénomènes n'ont pas seulement l'existence, sans quoi ils ne seraient point distincts ; ils ont aussi des qualités, qui s'y superposent en quelque sorte et qui en déploient les virtualités. La qualité qui distingue une bonne chose d'une mauvaise est sur une moindre échelle, semblable à l'existence qui distingue toute chose du néant[93]; par conséquent, les qualités positives représentent Dieu comme le fait l'existence pure et simple. Les êtres sont attirés par les qualités, parce qu'ils sont attirés par Dieu ; toute qualité ou vertu, qu'il s'agisse de la moindre propriété physique ou de la plus profonde vertu humaine, nous transmet quelque chose de la Perfection divine qui en est la source immuable, si bien que nous ne saurions aimer, métaphysiquement parlant, pour aucun motif autre que cette Perfection.

Mais il y a encore une autre « dimension » à considérer, pour l'homme qui cherche le souvenir de Dieu dans les choses. La jouissance que nous procurent les qualités nous montre que celles-ci, non seulement existent autour de nous, mais nous concernent aussi personnellement de par la Providence ; car autre chose est un paysage qui existe sans que nous puissions le voir, et autre chose est un paysage que nous voyons. Il y a donc une dimension « subjective temporelle» qui s'ajoute à la dimension « objective-spatiale », si l'on peut s'exprimer ainsi : les choses nous rappellent Dieu, non seulement en tant qu'elles sont bonnes ou qu'elles ont un aspect de bonté, mais aussi en tant que nous pouvons percevoir celte bonté ou que nous pouvons en jouir d'une manière directe. Dans l'air que nous respirons, et qui pourrait nous manquer, nous rencontrons Dieu, en ce sens que le Donateur divin est dans le don. Cette façon de « voir Dieu » dans ses dons correspond au

---

93 Nous parlons ici du néant comme s'il avait une réalité quelconque, ce qui est métaphysiquement nécessaire dans certains cas, bien que logiquement absurde. S'il n'y a pas de néant, il y a cependant un « principe du néant », mais qui — puisque le néant n'existe pas — s'arrête toujours à mi-chemin. Ce principe est comme l'ombre inversée de l'infinitude du Sur-Etre ; c'est *Mâyâ* qui se détache illusoirement *d'Atmâ*, sans pouvoir en sortir, et encore moins l'abolir.

«remerciement», alors que la perception des qualités correspond à la « louange » ; quant à la « vision » de Dieu dans la simple existence, elle engendre dans l'âme une conscience générale ou fondamentale de la Réalité divine.

Ainsi, Dieu se révèle à la fois par l'existence et les qualités des choses, et par le don qu'il nous en fait ; il se révèle aussi par les contraires, à savoir, par la limitation des choses et par leurs défauts[94], puis par l'absence ou la disparition de ce qui, étant bon, nous est utile ou agréable. On remarquera que l'opposé concret de l'existence n'est pas le néant. — celui-ci n'est qu'une abstraction, — mais la limitation qui, elle, empêche l'existence de s'étendre jusqu'à l'Etre pur, donc de devenir Dieu... Les choses sont limitées de multiples manières, mais avant tout par leurs déterminations existentielles, qui sont, pour le plan terrestre, la matière, la forme, le nombre, l'espace, le temps. Il faut distinguer nettement entre l'aspect « limite » et l'aspect « défaut » : en effet, la laideur d'une créature n'est point du même ordre que la limitation spatiale d'un corps parfait, car celle-ci exprime une forme, un principe normatif ou un symbole, tandis que celle-là ne correspond qu'à un manque et ne fait que brouiller la clarté du symbolisme. Quoi qu'il en soit, ce que Dieu révèle par la limitation des choses, puis par leurs défauts et aussi, en ce qui concerne le sujet humain, par la privation des choses ou des qualités, c'est le caractère «non-divin», donc «illusoire» ou «irréel», de tout ce qui n'est pas Lui.

*
* *

Toutes les choses ne sont que les accidentalités d'une substance unique et universelle, l'Existence, qui reste toujours vierge par rapport à ses productions ; elle manifeste, mais elle n'est elle-même pas manifestée ; c'est-à-dire qu'elle est l'acte divin, l'acte créateur qui, à partir de l'Etre, produit l'ensemble des créatures. C'est donc l'Existence qui est réelle, non les choses ; la substance, non les accidents ; l'invariable, non les variations. Puisqu'il en est ainsi, comment les choses ne seraient-elles pas limitées, et comment ne proclameraient-elles pas, par leurs multiples limitations, l'unicité de la Parole divine, et par là même de Dieu ? Car la Substance universelle n'est autre que la Parole créatrice, le mot « sois ! » dont jaillissent tous les êtres.

Dire «exister», c'est dire «avoir des qualités», mais c'est dire aussi « avoir des limites », voire des défauts. Nous avons déjà fait remarquer que les choses sont limitées, non seulement en elles-mêmes, mais aussi par rapport à nous ; elles sont limitées et éphémères, et en même temps, elles nous échappent, soit par leur éloignement spatial, soit par le destin qui les ravit. Ceci encore nous permet de «voir Dieu en toute chose», car si Dieu manifeste sa Réalité, sa Plénitude et sa Présence en donnant, il manifeste notre relativité, notre vide et notre absence — par rapport à Lui — en enlevant, c'est- à-dire en reprenant ce qu'il avait donné.

De même que les qualités expriment l'existence sur le plan même de celle-ci, de même les limitations expriment, en sens inverse, l'irréalité métaphysique des choses. Et c'est là une nouvelle manière de « voir Dieu partout » : car toute chose, en existant, est par là même « irréelle » par rapport à la Réalité absolue ; il faut donc discerner en toute chose, non

94 C'est en ce sens que Maître Eckhart a pu dire : « Plus il blasphème, et plus il loue Dieu. »

seulement les aspects existentiels, mais aussi le « néant » devant Dieu, ou, en d'autres termes, l'irréalité métaphysique du monde. Et c'est l'existence[95] même qui nous fournit la « substance » de ce « néant » : les choses sont irréelles ou illusoires dans la mesure même où elles s'enfoncent dans l'existence et que, de ce fait, leur contact avec l'Esprit divin devient de plus en plus indirect.

La qualité, avons-nous dit, exprime l'existence sur le plan même de celle-ci ; et nous pourrons dire, d'une manière analogue, que le défaut exprime la limitation d'une manière uniquement négative et accidentelle. Car la limitation se tient en quelque sorte entre l'existence et le néant : elle est positive en tant qu'elle dessine une forme-symbole, et négative en tant qu'elle défigure cette forme en voulant la ramener en quelque sorte, mais « par le bas », à l'indistinction de l'essence ; c'est la confusion classique entre le supra-formel et l'informe, confusion qui, soit dit en passant, est la clef de l'art « abstrait » et « surréaliste ». Cependant, bien que la forme ait une fonction positive grâce à son pouvoir d'expression, elle limite en même temps ce qu'elle exprime, et qui est une essence : le plus beau corps est comme un fragment congelé d'un océan d'ineffable béatitude.

*

* *

A toutes ces catégories existentielles, tant subjectives qu'objectives, nous pouvons ajouter celles du symbolisme. Bien que tout phénomène soit forcément un symbole, puisque l'existence est essentiellement expression ou reflet, il faut néanmoins distinguer des degrés de contenu et d'intelligibilité : par exemple, il y a une différence éminente — et non simplement quantitative — entre un symbole direct tel que le soleil et un symbole indirect et quasi accidentel ; en outre, il y a le symbole négatif, dont l'intelligibilité peut être parfaite, mais dont le contenu est ténébreux, sans oublier le double sens de beaucoup de symboles, mais non des plus directs. La science symboliste — non la seule connaissance des symboles traditionnels — procède des significations qualitatives des substances, des formes, des directions spatiales, des nombres, des phénomènes naturels, des positions, des relations, des mouvements, des couleurs et autres propriétés ou états des choses ; il ne s'agit pas là d'appréciations subjectives, car les qualités cosmiques sont ordonnées vers l'Etre et selon une hiérarchie qui est plus réelle que l'individu ; elles sont donc indépendantes de nos goûts, ou plutôt, elles les déterminent dans la mesure où nous sommes nous-mêmes conformes à l'Etre ; nous assentons les qualités dans la mesure où nous sommes « qualitatifs » [96]. Le symbolisme, qu'il réside dans la nature ou qu'il s'affirme dans l'art sacré, correspond, lui aussi, à une manière de «voir Dieu partout», à condition que cette vision soit spontanée grâce à une connaissance intime des principes dont la science symboliste procède ; cette science coïncide

95 L'Existence est positive et « divine » par rapport aux choses existantes et en tant que cause, mais elle est limitative et « démiurgique » par rapport à Dieu, qui se limite, en un certain sens illusoire, en créant, s'il est permis de s'exprimer ainsi ; sens illusoire, avons-nous dit, car Dieu est immuable, impassible, inaltérable.

96 Il faut être bien pervers pour ne voir aucune différence qualitative-objective entre ce qui est noble et ce qui est vil, à moins de se placer au point de vue transcendant de l'indifférenciation *d'Atmâ*, ce qui est absolument autre chose qu'un égalitarisme subversif et iconoclaste. Quoi qu'il en soit, c'est cette science des phénomènes qualitatifs qui permet de situer implacablement les aberrations de l'art contemporain et de déchirer le voile de son faux mystère.

en un certain point avec le « discernement des esprits», qu'elle transfère sur le plan des formes ou des phénomènes, d'où sa connexion étroite avec l'art cultuel.

Maintenant, « comment » les choses symbolisent- elles Dieu ou les « aspects divins » ? On ne peut dire que Dieu est cet arbre, ni que cet arbre est Dieu, mais on peut dire que l'arbre, sous un certain rapport, n'est pas «autre que Dieu», ou que, n'étant pas inexistant, il ne peut pas n'être Dieu en aucune façon. Car l'arbre a l'existence, puis la vie qui le distingue des minéraux, puis ses qualités particulières qui le distinguent d'autres plantes, et enfin son symbolisme, autant de façons, pour l'arbre, non seulement de ne pas « être le néant »[97], mais aussi d'affirmer Dieu sous tel ou tel rapport : la vie, la création, la majesté, l'immutabilité axiale, ou la générosité.

Le symbolisme n'aurait aucun sens s'il n'était pas un mode contingent, mais toujours conscient, de la perception de l'Unité ; car « voir Dieu partout », c'est percevoir avant tout l'Unité — *Atmâ,* le Soi — dans les phénomènes. D'après la *Bhagavad-Gitâ,* « la cognition qui reconnaît dans tous les êtres une essence unique, impérissable, indivisible, quoique répandue dans des objets séparés, procède de *Sattwa* » (tendance «lumineuse», «ascendante», «conforme à l'Etre», *Sat) ;* et le même texte poursuit: «Mais la cognition qui, égarée par la multiplicité des objets, voit dans tous les êtres des entités diverses et distinctes, procède de *rajas* (tendance «ignée» et «expansive»). Quant à la cognition bornée qui, sans remonter aux causes, s'attache à un objet particulier comme s'il était tout, elle procède de *tamas* » (tendance « ténébreuse » et « descendante ») (XV11I, 20 à 22). Il faut tenir compte ici, du rapport sous lequel les choses sont envisagées : les tendances cosmiques (*gunas)* ne sont pas seulement dans l'esprit de l'homme, elles entrent de toute évidence aussi dans ses facultés de connaissance relative et dans les domaines qui leur correspondent, si bien que la raison, pas plus que l'œil, ne peut échapper à la diversité : du reste, dire que telle cognition « reconnaît dans tous les êtres une essence unique », revient à affirmer que ces êtres existent sur leur plan. Il s'agit donc d'admettre, non qu'il n'y a pas de différences objectives autour de nous, mais que celles-ci ne s'opposent point à la perception de l'unité d'essence ; la perspective « passionnelle » *(rajas)* est blâmée, non parce qu'elle perçoit des différences, mais parce qu'elle leur prête un caractère absolu, comme si chaque être était une existence séparée, ce que fait aussi l'œil d'une certaine manière, précisément parce qu'il correspond existentiellement à une vue «passionnelle», en tant qu'il appartient à *l'ego* qui est «fait de passion». L'Intellect, qui perçoit l'unité d'essence dans les choses, discerne du même coup les différences de modes et de degrés en fonction même de cette unité, sans quoi la distinction entre les *gunas* serait exclue.

*
* *

Nous avons fait allusion plus haut aux conditions de l'existence sensible ou psychico-physique : espace, temps, forme, nombre, substance, — modes qui ne se réduisent d'ailleurs

97 En un certain sens, Dieu seul est « ce qui n'est pas rien » ; Lui seul est « non-inexistence », — deux négations à la fois, mais qui ont leur fonction précise. Des vérités de ce genre peuvent donner naissance, indirectement et par déviation, au panthéisme et à l'idolâtrie, ce qui ne les empêche point d'être vraies et d'avoir, par conséquent, leur légitimité sur un certain plan, pour dire le moins.

pas tous à notre plan d'existence, puisque celui-ci ne saurait être un système clos, pas plus qu'ils n'enferment l'homme entier, celui-ci s'étendant vers l'Infini. Ces conditions marquent autant de principes permettant de « voir Dieu dans les choses » : l'espace étend et conserve, tout en limitant par la forme ; le temps limite et dévore, tout en étendant par la durée ; la forme exprime et limite à la fois ; le nombre est un principe d'expansion, mais sans puissance qualitative, ou sans vertu formelle si l'on veut ; enfin, la substance, qui sur le plan physique devient « matière »[98], marque l'existence sur tel ou tel niveau, donc le « niveau d'existence »[99]. La forme, qualitative en soi, a quelque chose de quantitatif quand elle est matérielle ; le nombre, quantitatif en soi, a quelque chose de qualitatif quand il est abstrait. La matérialité de la forme ajoute à celle-ci une taille, donc une quantité ; le caractère symbolique du nombre délivre celui-ci de sa fonction quantitative et lui confère une valeur principielle, donc une qualité[100]. Le temps, qui est pour ainsi dire « vertical » par rapport à l'espace, qui est « horizontal », — si l'on peut risquer d'introduire un symbolisme géométrique dans une considération qui, précisément, sort de la condition spatiale, — le temps donc dépasse l'existence terrestre et se projette, d'une certaine façon et dans certaines limites, dans « l'au-delà », ce que la connexion entre la vie psychique et le temps dans la vie terrestre permet déjà de pressentir ; cette connexion est plus intime que celle qui relie l'âme à l'espace qui nous entoure, comme le montre le fait qu'il est plus facile de faire abstraction, dans la concentration, de l'étendue spatiale que de la durée ; l'âme d'un aveugle est comme retranchée de l'espace, mais non du temps. Quant à la matière, elle est, plus directement encore que la substance animique ou subtile, de la substance universelle « congelée »[101] ou « cristallisée » par la proximité froide du «néant» ; ce «néant», le processus de manifestation ne saurait jamais l'atteindre, pour la simple raison que le « rien » absolu n'existe pas, ou plutôt qu'il n'existe qu'à titre d'« indication », de «direction » ou de « tendance » dans l'œuvre créatrice même ; nous en voyons une image dans le fait que le froid n'est qu'une privation, qu'il n'a donc aucune réalité positive, alors qu'il transforme l'eau en neige et en glace, comme s'il avait le pouvoir de produire des corps.

---

98 On a parfois appelé « vie » cette cinquième condition, sans doute pour exprimer que l'inertie ne saurait être absolue, ou que l'éther possède une certaine potentialité vitale, sans quoi la vie — le « souffle » (πνεῦμα ou *prâna*) — n'y trouverait point de réceptacle.

99 Le mot sanscrit pour « matière », *bhûta*, comporte un sens de « substance » ou de « subsistance »; la matière dérive de la substance, elle en est un reflet sur le plan des coagulations « grossières » et se réfère, à travers la substance, à l'Etre.

100 C'est le nombre pythagoricien, dont la portée universelle et non quantitative se devine déjà dans les figures géométriques ; le triangle et le carré sont des « personnalités » et non des quantités, ils sont essentiels et non accidentels. Tandis qu'on obtient le nombre ordinaire par addition, le nombre qualitatif résulte, au contraire, d'une différenciation interne ou intrinsèque de l'unité principielle; il ne s'ajoute à rien et ne sort pas de l'unité. Les figures géométriques sont autant d'images de l'unité, elles s'excluent les unes les autres, ou plutôt, elles marquent des qualités principielles différentes: le triangle est l'harmonie, le carré, la stabilité; ce sont des nombres « concentriques », non « progressifs ».

101 Cette « congélation » n'atteint pas la substance même, pas plus que, dans l'ordre des cinq éléments, la « solidification » — ou la diversification des éléments en général — n'atteint l'éther, qui subsiste en eux. Cette comparaison n'est toutefois pas adéquate, puisque l'éther est un élément et ne se situe donc point sur un autre plan, malgré sa position « centrale » et sa « virginité », tandis que la substance universelle est transcendante par rapport à ses productions.

L'espace « part » du point ou du centre, il est « l'expansion » et il « tend » — sans jamais pouvoir l'atteindre — vers l'infinitude ; le temps part de l'instant ou du présent[102], il est la durée et il tend vers l'éternité ; la forme part de la simplicité, elle est la différenciation ou complexité et elle tend vers la perfection ; le nombre part de l'unité, il est la multiplicité ou la quantité et il tend vers la totalité[103]; la matière enfin part de l'éther, elle est la cristallisation ou densité et elle tend vers l'immutabilité, qui est en même temps indestructibilité. Dans chacun de ces cas, le « moyen terme » — ce que la condition respective « est » — recherche en somme la perfection ou vertu du « point de départ », mais il la recherche sur son propre plan ou plutôt dans son propre mouvement, où il lui est impossible de l'atteindre : si l'expansion avait la vertu du point, elle serait infinité ; si la durée avait la vertu de l'instant, elle serait éternité ; si la forme avait la vertu de la simplicité, elle serait perfection[104]; si le nombre avait la vertu de l'unité, il serait totalité ; et si la matière avait la vertu — immuable parce qu'omniprésente — de l'éther, elle serait immutabilité.

Ce qui entre dans l'espace, entre aussi dans le temps ; ce qui entre dans la forme, entre aussi dans le nombre ; ce qui entre dans la matière, entre par là même dans la forme, le nombre, l'espace, le temps. L'espace, qui « contient » comme une matrice[105] et qui « préserve », rappelle la Bonté ou Miséricorde, il est en connexion avec l'amour ; le temps, lui, nous rejette sans cesse dans un « passé » qui n'est plus et nous entraîne vers un « avenir » qui n'est pas encore, ou plutôt ne sera jamais, et que nous ignorons, sauf pour la mort, seule certitude de la vie, — ce qui implique que le temps est l'associé de la Rigueur ou de la Justice et qu'il se trouve en connexion avec la crainte. Quant à la matière, elle nous rappelle la Réalité, car elle est ce mode de « non-inexistence » qui nous est sensible partout, dans notre corps comme dans la vision de la Voie Lactée ; la forme nous donne le souvenir de la Loi divine ou de la norme universelle, car elle est véridique ou erronée, juste ou fausse, essentielle ou

---

102 Le « centre » et le « présent » marquent, par rapport au « point » et à l' « instant », une perspective à la fois qualitative et subjective; subjectivité qualitative, parce que le sujet est le Soi. Les termes objectifs — « point » et « instant » — impliquent bien cette même « qualité », mais le rapport spirituel — non le rapport métaphysique — est moins direct et moins apparent, précisément parce que les notions respectives sont retranchées de la vie.

103 Dans ces deux conditions, la forme et le nombre, les points de départ respectifs — la simplicité et l'unité — ont une existence concrète, sans doute parce que ces conditions sont des « contenus » par rapport à l'espace et au temps, qui sont « contenants »; en revanche, les points de départ de ces derniers — le point et l'instant — n'ont respectivement ni étendue, ni durée. Néanmoins, la simplicité sphérique n'est pas une forme parmi d'autres, puisqu'elle est incomparable, pas plus que l'unité n'est une quantité à proprement parler, puisqu'elle ne s'ajoute à rien ; s'il n'y avait que la simplicité et l'unité, il n'y aurait ni forme, ni nombre.

104 Si l'on objecte que sur le plan formel, la perfection est atteinte par la sphère, nous répondrons que la perfection formelle ne saurait se restreindre à la forme la plus simple, car ce qui distingue une belle forme à caractère complexe — tel corps humain, par exemple — de la sphère, n'est nullement un manque de perfection, d'autant moins que le principe formel tend précisément vers la complexité ; ce n'est que dans celle-ci qu'il peut réaliser la beauté. Mais ceci ne signifie point que la perfection puisse être atteinte sur ce plan ; en effet, la perfection complexe exigerait une forme qui combinerait la plus rigoureuse nécessité ou intelligibilité avec la plus grande diversité, ce qui est impossible parce que les possibilités formelles sont innombrables dans la mesure même où elles s'éloignent, par voie de différenciation, de la forme sphérique et initiale. En s'enfonçant dans la complexité, on peut atteindre la perfection « unilatérale » et « relativement absolue » de telle beauté, certes, mais non la perfection intégrale et absolue de toute beauté ; la condition de pure nécessité ne se réalise que dans la protoforme sphérique et « indifférenciée ».

105 Il est pour nous comme une « matrice d'immortalité », la mort étant la naissance à la Vie éternelle.

accidentelle ; le nombre enfin déploie devant nous l'illimitation de la contre-Possibilité, qui est « innombrable » comme le sable du désert ou les étoiles du ciel.

L'espace a beau limiter ses contenus, il ne saurait les empêcher d'exister ; et le temps a beau étendre ses contenus, ils n'en cessent pas moins d'exister un jour. La durée n'abolit point l'éphémérité, pas plus que la limitation spatiale n'abolit l'étendue. Dans l'espace, jamais rien n'est tout à fait perdu ; dans le temps, tout se perd irrémédiablement.

L'existence se manifeste *a priori* par la substance. Celle-ci a deux contenants, l'espace et le temps, dont le premier est positif et le second négatif ; elle a aussi deux modes, la forme et le nombre, dont le premier est limitatif et le second expansif. Le nombre reflète l'espace, car il étend, comme la forme reflète le temps, car elle restreint.

Si l'homme pouvait vivre mille ans, il finirait sans doute par se sentir comme écrasé par les limites des choses, donc aussi par l'espace, le temps, la forme, le nombre, la matière, et ne verrait, par compensation, dans les contenus plus que les essences. L'enfant ou même l'homme ordinaire ne voient au contraire que des contenus, à la fois sans essences et sans limites.

*
* *

Les conditions de notre existence terrestre ont, chacune, deux « ouvertures » vers Dieu : l'espace comporte, d'une part, le point géométrique ou le « centre », et d'autre part l'extension illimitée, 1' « infini » ; de même, le temps comporte l'instant ou le « présent », et aussi la durée indéfinie, 1' « éternité » ; dans l'espace nous sommes en quelque sorte entre le centre et l'infini, et dans le temps, entre le présent et l'éternité, et ce sont là autant de demeures de Dieu qui nous sortent des deux « dimensions existentielles » ; nous ne pouvons nous empêcher d'y songer quand nous avons conscience de ces conditions dans lesquelles nous vivons et qui vivent en nous, si l'on peut dire. Le centre et l'infini, le présent et l'éternité sont respectivement les pôles des conditions spatiale et temporelle, mais en même temps nous échappons à ces conditions par ces pôles mêmes : le centre n'est plus dans l'espace, à rigoureusement parler, pas plus que le point géométrique n'a de l'étendue, et le présent absolu ou l'instant pur n'est plus dans la durée ; quant à l'infini, il est en quelque sorte le « non-espace », et l'éternité le « non-temps ».

Ou considérons la condition formelle : il y a là la perfection géométrique et la perfection corporelle, et les deux révèlent Dieu ; le Créateur se manifeste dans l'« absoluité » du cercle, du carré, de la croix, comme dans la beauté — l'« infinité » — de l'homme ou d'une fleur ; la beauté géométrique est « froide », la corporelle, « chaude ». Mais à rigoureusement parler, le « centre » de la condition formelle est le vide ; les formes géométriques élémentaires, en commençant par la sphère, ne sont que les premières « sorties » de la forme hors du vide, donc à la fois les premières « expressions » et « négations » de ce dernier. La sphère est la forme qui se tient le plus près du vide, d'où sa perfection de simplicité ; le corps humain, dans sa beauté normative — et les divers modes qu'elle comporte — est ce qui se rapproche le plus de la plénitude, ce qui correspond à la perfection opposée, celle de la complexité. La plénitude est ce qui réunit un maximum d'aspects homogènes, ou ce qui introduit la totalité dans la forme ; la sphère et l'homme correspondent,

en mode formel, à l'unité et à la totalité ; ce que le nombre exprime en mode abstrait, séparatif et quantitatif, la forme l'exprime en mode concret, unitif et qualitatif. Le zéro est à l'unité ce que le vide est à la sphère ; l'unité marque Dieu, tandis que la totalité équivaut à sa manifestation, le cosmos.

*
* *

«Voir Dieu partout», c'est se voir Soi-même (*Atmâ*) en toute chose ; c'est avoir conscience des correspondances analogiques — en tant que « modes d'identité » — entre les principes ou possibilités qui, inclus d'abord dans la Nature divine, se répandent ou se réverbèrent « en direction du néant » et constituent le microcosme aussi bien que le macrocosme, dont ils créent à la fois les réceptacles et les contenus. L'espace et le temps sont des réceptacles ; la forme et le nombre apparaissent comme des contenus, bien qu'ils soient des contenants par rapport aux substances qu'ils coagulent ou qu'ils segmentent. La matière est, d'une façon plus visible, contenant et contenu à la fois, elle « contient » les choses et « remplit » l'espace ; ses contenus sont rongés et dévorés par le temps, mais elle-même reste quasi intemporelle, si bien qu'elle coïncide avec la durée totale.

Le problème du temps est intimement lié à celui de l'âme et peut faire surgir la question suivante : quel sens faut-il donner à la doctrine dogmatique de l'âme chez les Monothéistes, d'après laquelle l'âme serait sans fin tout en ayant eu un commencement ? L'absurdité métaphysique d'une éternité créée dans le temps, ou d'une perpétuité purement « unilatérale », est évidente ; mais comme l'orthodoxie théologique exclut l'absurdité pure et simple, il faut chercher au-delà des mots et dans le symbolisme l'explication d'une doctrine aussi contradictoire. Disons d'emblée que le Monothéisme n'inclut dans sa perspective que ce qui intéresse directement l'homme, si bien qu'il se présente comme un « nationalisme spirituel » du genre humain ; or, comme l'état précédant notre naissance terrestre était aussi peu humain que ne le sont les états animaux et angéliques, il est tenu pour inexistant, exactement comme l'âme des animaux et des plantes ; par conséquent, nous ne sommes appelés « âme » qu'à partir de notre naissance humaine, ou plutôt dès le sein maternel. Mais il y a autre chose qui importe beaucoup plus : la création temporelle de l'âme — c'est-à-dire son entrée dans l'état humain — exprime notre relativité ; en revanche, la perpétuité céleste de l'âme, ou son éternité auprès de Dieu, concerne son côté absolu, la qualité « increéée » de son essence ; nous sommes relatifs et absolus à la fois, et ce paradoxe fondamental de notre être explique ce que la doctrine théologique de l'âme peut avoir d'illogique ou de « mystérieux » dans sa formulation même. 11 ne faut pas oublier, d'autre part, que la *creatio ex nihilo* affirme, avant tout, la causalité divine contre un « naturalisme » toujours menaçant ; et dire que l'âme est « éternelle » ne peut que signifier, sur le plan de la vérité absolue, qu'elle est « essentiellement » le Soi.

*
* *

La faculté de « voir Dieu en toute chose » peut être indépendante de toute analyse intellectuelle, elle peut être une grâce dont les modes sont des impondérables et qui jaillit d'un profond amour de Dieu. Quand nous disons « analyse intellectuelle », nous n'entendons nullement des spéculations dans le vide ; les « catégories » dont nous avons parlé n'ont rien d'« abstrait », mais leur perception dépend évidemment d'un discernement qui apparaît comme tel au point de vue des sensations et qui, loin de se complaire dans des dissections stériles, est cependant obligé de «séparer» pour «unir». La séparation comme l'union sont dans la nature des choses, chacune à son niveau, si l'on peut dire : l'œil, pour mieux voir une montagne, a besoin d'un certain recul ; ce recul révèle des différences ; il permet des analyses visuelles, mais en même temps, il « unit » ou synthétise en fournissant l'image adéquate et totale de la montagne.

Voir Dieu partout et en tout, c'est voir l'infinité des choses, alors que l'animalité humaine n'en aperçoit que la surface et la relativité ; c'est voir du même coup la relativité des catégories dans lesquelles l'homme se meut en les croyant absolues. Regarder l'infinité dans le fini, c'est voir que cette fleur devant nous est éternelle, parce qu'un éternel printemps s'affirme à travers son fragile sourire ; voir la relativité, c'est saisir que cet instant que nous vivons n'est pas «maintenant», qu'il «est passé» avant même d'être survenu, et que, si l'on pouvait arrêter le temps, avec tous les êtres qui y resteraient figés comme dans un fleuve de glace, la mascarade humaine apparaîtrait dans toute sa sinistre irréalité ; tout semblerait absurde, sauf le « souvenir de Dieu », qui se situe dans l'immuable.

Voir Dieu partout, c'est donc essentiellement : voir que nous ne sommes pas, que Lui seul est. Si l'humilité peut être dite la plus grande des vertus, suivant un certain angle de vision, c'est parce qu'elle implique en dernière analyse la cessation de l'égoïté, et pour aucune autre raison. On pourrait en dire autant — en changeant quelque peu de point de vue — de chaque vertu fondamentale : la charité parfaite, c'est se perdre pour Dieu, car on ne peut se perdre en Dieu sans se donner, par surcroît, aux hommes. Si l'amour du prochain est capital, sur le plan strictement humain, c'est, non seulement parce que le « prochain » est en dernière analyse « Soi » comme « nous » le sommes, mais aussi parce que cette charité humaine — ou cette projection dans « l'autre » — est le seul moyen possible, pour la majorité des hommes, de se détacher du « moi » ; il est moins difficile de projeter *l'ego* dans « l'autre » que de le perdre pour Dieu, bien que les deux choses soient indissolublement liées.

*
* *

Notre forme, c'est *l'ego* : c'est cette mystérieuse incapacité d'être autre que soi-même, en même temps que l'incapacité d'être tout à fait soi-même et non pas « autre-que-Soi ». Mais notre Réalité ne nous laisse pas le choix et nous oblige à « devenir ce que nous sommes», ou à demeurer ce que nous ne sommes pas. *L'ego* est, empiriquement, un rêve dans lequel nous nous rêvons nous-mêmes ; les contenus de ce rêve, puisés dans l'ambiance, ne sont au fond que des prétextes, car il ne veut que sa propre vie : quoi que nous rêvions, notre rêve n'est en somme qu'un symbole pour *l'ego* qui veut s'affirmer, un miroir que nous tenons devant le « moi » et qui en réverbère la vie de multiples façons. Ce rêve est devenu notre seconde nature ; il est tissé d'images et de tendances, éléments statiques et dynamiques aux innombrables

combinaisons : les images viennent du dehors et s'intègrent dans notre substance, tandis que les tendances sont nos réponses au monde qui nous entoure ; et comme nous nous extériorisons, nous créons un monde à l'image de notre rêve, et le rêve ainsi objectivé rejaillit sur nous, et ainsi de suite, jusqu'à nous enfermer dans un tissu parfois inextricable de rêves extériorisés ou matérialisés et de matérialisations intériorisées. *L'ego* est comme un moulin à eau dont la roue, sous la pression d'un courant, — le monde et la vie, —tourne el se répète inlassablement, dans une série d'images toujours différentes et toujours semblables.

Le monde, c'est comme si cette « Substance consciente » qu'est le Soi était tombée dans un état qui la scinderait de multiples manières et lui infligerait une infinité d'accidents et d'infirmités, et en fait, *l'ego* est une ignorance qui se débat dans des modes objectifs d'ignorance, tels le temps et l'espace. Qu'est-ce que le temps, sinon l'ignorance de ce qui sera « après », et qu'est-ce que l'espace, sinon l'ignorance de ce qui échappe à nos sens ? Si nous étions « pure conscience » comme le Soi, nous serions « toujours » et « partout » ; c'est dire que nous ne serions pas « moi », car celui-ci est bien, dans son actualité empirique, une création de l'espace et du temps. *L'ego,* c'est l'ignorance de ce qu'est 1' « autre » ; toute notre existence est un tissu d'ignorances ; nous sommes comme le Soi congelé, puis précipité « à terre » et cassé en mille débris ; nous constatons les limites qui nous entourent, et nous nous rendons compte que nous sommes des fragments de conscience et d'être. La matière nous étreint comme une sorte de paralysie, elle nous confère une pesanteur de minéral et nous expose aux misères de l'impureté et de la mortalité ; la forme nous taille selon tel modèle, elle nous impose tel masque et nous retranche d'un tout auquel nous sommes pourtant liés, mais qui à la mort nous laisse tomber comme l'arbre abandonne le fruit ; enfin, le nombre est ce qui nous répète — en nous-mêmes comme autour de nous — et qui en nous répétant nous diversifie, car deux choses ne peuvent jamais être absolument identiques ; le nombre répète la forme comme par magie, et la forme diversifie le nombre et doit ainsi se recréer toujours à nouveau, parce que la Toute-Possibilité est infinie et doit manifester son infinitude. Or *l'ego* est, non seulement multiple à l'extérieur, dans la diversité des âmes, mais aussi divisé en lui-même, dans la diversité des tendances et des pensées, ce qui n'est pas la moindre de nos misères ; car « la porte est étroite », et « difficilement un riche entrera dans le Royaume des Cieux. »

Et puisque « nous ne sommes autres » que le Soi, nous sommes condamnés à l'éternité. L'éternité nous guette, et c'est pour cela que nous devons retrouver le Centre, ce lieu où l'éternité est béatitude. L'enfer, c'est la réponse à la périphérie qui se fait Centre, ou à la multitude qui usurpe la gloire de l'Unité ; c'est la réponse de la Réalité à *l'ego* qui se veut absolu, et qui est condamné à l'être sans pouvoir l'être... Le Centre, c'est le Soi « libéré », ou plutôt celui qui n'a jamais cessé d'être libre, — éternellement libre.

TROISIÈME PARTIE

CHRISTIANISME

QUELQUES APERÇUS

Dans la perspective de la gnose, le Christ, « Lumière du monde », est l'Intellect universel, comme le Verbe est la « Sagesse du Père ». Le Christ est l'Intellect des microcosmes aussi bien que celui du macrocosme, il est donc l'Intellect en nous[106] aussi bien que l'Intellect dans l'Univers et à plus forte raison en Dieu ; en ce sens, on peut dire qu'il n'y a pas de vérité ni de sagesse qui ne vienne du Christ, et ceci est évidemment indépendant de toute considération de temps et de lieu[107]. De même que « la Lumière luit dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont pas comprise », de même l'Intellect luit dans les ténèbres des passions et des illusions. Le rapport du « Fils » au « Père » est analogue au rapport de l'Amour pur à l'Etre ou de l'Intellect au « Soi », et c'est pour cela que nous sommes, dans l'Intellect ou dans la Grâce sanctifiante, les « frères » du Christ.

Mais le Christ est préfiguré également dans la création entière, qui elle aussi a un aspect d'incarnation et un autre de crucifixion. Sur une moindre échelle, l'humanité, et avec elle l'individu humain, est une image du Christ, et comporte les deux aspects : l'homme est « incarnation » par son Intellect et sa liberté, et « crucifixion » par ses misères.

*
* *

Au point de vue doctrinal, la gnose chrétienne n'est autre que la métaphysique trinitaire[108], avec son application microcosmique : notre pure existence correspond au Père, notre pure intelligence au Fils, et notre pure volonté au Saint-Esprit. La ligne verticale de la croix marque le rapport du Père au Fils, tandis que la ligne horizontale symbolise l'Esprit-Saint ; celui-ci « émane du Père et est délégué par le Fils», ce qui signifie que l'Esprit, qui est à la fois Béatitude et Volonté, émane du Père, puis du Fils (*Filioque*) en tant que celui-ci représente le Père, mais non en tant qu'il en est distinct. Le Père est Sur-Etre, le Fils Etre et l'Esprit Béatitude et Manifestation ; quand la perspective se borne à l'ontologie, le Père est l'Etre comme tel, et le Fils la « Conscience » de l'Etre. Dire que l'Esprit est Béatitude et Manifestation, — quel que soit le niveau de la perspective, ontologique ou surontologique, — signifie qu'il est à la fois la « Vie interne » et la « projection créatrice » de la Divinité : il est

106 « Le Verbe était la lumière véritable, celle qui éclaire tout homme... » (Jean I, 9.)

107 « Or la foi — dit saint Paul — est la substance des choses qu'on espère, une conviction de celles qu'on ne voit point... C'est par la foi que nous reconnaissons que le monde a été formé par la Parole de Dieu, en sorte que les choses que l'on voit n'ont pas été faites de choses visibles » (*Hébreux* XI, 1 et 3), ce qui prouve que la foi n'est pas contraire à la gnose, pour dire le moins ; toute foi n'est pas connaissance métaphysique, sans doute, mais toute connaissance métaphysique, étant une « conviction des choses qu'on ne voit point », est du domaine de la foi. La gnose est la perfection de la foi en ce sens qu'elle combine cette connaissance avec la réalisation correspondante ; elle est sagesse et sainteté : sagesse sanctifiante et sainteté sapientielle. L'expression la plus extérieure de l'élément « réalisation » sont les œuvres, qui d'une part prouvent et d'autre part vivifient la foi, et sans lesquelles elle est « morte en elle-même » (*Jacques*, HL 17).

108 D'une manière analogue, la métaphysique de l'Islam est unitaire en ce sens qu'elle procède par réductions principielles à l'Unité, tandis que la métaphysique du Judaïsme est à la fois unitaire et dénaire (Décalogue, *Sephiroth*).

donc un « épanouissement » ou une « spiration » *in divinis* en même temps qu'un «jaillissement» *ex divinis;* c'est, d'une part, la Béatitude « interne » ou « contemplative », et d'autre part la Béatitude « externe » ou «active». Et c'est pour cela que dans le signe de la croix, le Saint-Esprit « occupe » toute la ligne horizontale ; nous pourrions même dire que, lors de l'accomplissement de ce signe, le mot *Spiritus Sanctus* désigne l'Esprit *in divinis,* et le mot *Amen* l'Esprit dans la création », si l'on peut risquer ce île expression.

L'Esprit « en tant que création » n'est autre que la Vierge, sous les trois rapports macrocosmique, microcosmique et historique : il est la Substance Universelle, puis l'âme en état de grâce sanctifiante, et enfin leur manifestation humaine, la Vierge Marie. En ce sens, nous pourrons dire que le mot *Amen* est un nom de la Vierge, créature — ou création — parfaite, et que, si la ligne verticale du signe de croix marque le rapport entre le Père et le Fils, la ligne horizontale marquera le rapport entre l'Epoux et l'Epouse. Toute l'âme de la Vierge est un grand *Amen ;* il n'y a rien en elle qui ne soit un acquiescement à la Volonté de Dieu.

*
* *

L'art chrétien comporte essentiellement trois images : la Vierge et l'Enfant, le Crucifix, la sainte Face ; la première image se réfère à l'Incarnation, la seconde à la Rédemption et la troisième à la Divinité du Christ. L'homme récapitule ces trois symboles ou mystères respectivement par la pureté qui véhicule le « Christ en nous », par la mort au monde, et par la sainteté ou la sagesse.

A rigoureusement parler, l'art fait partie de la liturgie, — au sens le plus large, — car il est, comme celle-ci, « œuvre publique » (λειτουργία)[109]; par conséquent, on ne peut l'abandonner à l'arbitraire des hommes. L'art, comme la liturgie proprement dite, constitue le « vêtement » terrestre de Dieu ; il enveloppe et dévoile, à la fois, la Présence divine sur terre[110].

*
* *

L'Eglise de Pierre est visible, et continue comme l'eau ; celle de Jean — instituée sur le calvaire et confirmée au lac de Tibériade — est invisible, et discontinue comme le feu. Jean est devenu « frère » du Christ et « fils » de la Vierge, et de plus, il est le Prophète de

---

109 D'après saint Augustin, la liturgie est essentiellement simple, si bien que cette simplicité est presque un critère d'authenticité ; s'il en était autrement, dit l'évêque d'Hippone, la liturgie serait au-dessous de la Loi juive qui, elle, était au moins donnée par Dieu et non par des liturgistes ; en outre, il insiste sur le fait que les fêtes chrétiennes sont peu nombreuses.

110 Nous avons eu l'occasion à diverses reprises de souligner le caractère sacré, donc immuable, de l'art religieux : il n'est pas chose purement humaine, et surtout il ne consiste pas à chercher des mystères impossibles dans des profondeurs inexistantes, comme le veut l'art moderne qui, au lieu d'adapter « notre temps » à la vérité, entend adapter la vérité à « notre temps ». Sous le rapport de l'expression artistique ou artisanale, — donc « liturgique », — les termes « chrétien » et « médiéval » sont en fait synonymes : renier l'art chrétien sous prétexte que le Christianisme se situe au-dessus des « cultures », c'est ne pas voir le contenu et la valeur de cet art ; c'est renier des éléments de vérité et aussi, par là même, de sainteté.

l'Apocalypse ; Pierre est chargé de «paître Mes brebis», mais son Eglise semble avoir hérité aussi de ses reniements, d'où la Renaissance et ses suites directes et indirectes ; pourtant, « les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle». Jean «reste jusqu'à ce que Je revienne», et ce mystère demeure fermé à Pierre[111].

*
* *

Le Saint-Esprit est donné par la Confirmation, moyennant le feu, car l'huile n'est autre qu'une forme de feu liquide, comme c'est aussi le cas du vin ; on pourrait définir la différence entre le Baptême et la Confirmation en disant que le premier a une fonction négative — ou «négativement positive » — puisqu'il « enlève » l'état de chute, tandis que le second sacrement a une fonction purement positive en ce sens qu'il « donne » une lumière et une puissance divines[112].

Cette transmission acquiert une « dimension » nouvelle et reçoit sa pleine efficacité par les vœux qui répondent aux « conseils évangéliques » ; ces vœux — vrai levain initiatique — marquent à la fois une mort et une seconde naissance, et ils s'accompagnent en effet de funérailles symboliques ; la consécration d'un moine est une sorte d'enterrement[113]. Par la pauvreté, l'homme se retranche du monde ; par la chasteté, il se retranche de la société ; et par l'obéissance, il se retranche de lui-même[114].

*
* *

Le Saint-Esprit est donné par la Confirmation, moyennant le feu, car l'huile n'est autre qu'une forme de feu liquide, comme c'est aussi le cas du vin ; on pourrait définir la différence entre le Baptême et la Confirmation en disant que le premier a une fonction négative — ou «négativement positive » — puisqu'il « enlève » l'état de chute, tandis que le second

111 Il est significatif que l'Eglise d'Irlande, ce monde mystérieux et printanier qui apparaît comme une sorte de dernier prolongement de l'âge d'or, entendait se rattacher à saint Jean.

112 D'après Tertullien, « la chair est ointe afin que l'âme soit sanctifiée; la chair est signée afin que l'âme soit fortifiée ; la chair est ombragée par l'imposition des mains afin que l'âme soit illuminée du Saint-Esprit ». Quant au Baptême, le même auteur dit que « la chair est lavée afin que l'âme soit purifiée ». — D'après saint Denys, le Baptême, l'Eucharistie et la Confirmation se réfèrent respectivement aux voies de « purification ». d'« illumination » et de « perfection » ; selon d'autres, c'est le Baptême qui est appelé une « illumination », ce qui de toute évidence ne contredit point la perspective précédente, puisque toute initiation « illumine » par définition : l'enlèvement du « péché originel » ouvre la voie à une « lumière » préexistante dans l'homme édénique.

113 Ces funérailles font penser à la crémation symbolique qui inaugure, dans l'Inde, l'état de *sannyâsa.*

114 L'homme marié peut être chaste « en esprit et en vérité », et il en va nécessairement de même avec la pauvreté et l'obéissance, comme le prouve l'exemple d'un saint Louis et d'autres monarques canonisés. La réserve exprimée par les mots « en esprit et en vérité », ou par la formule paulinienne « la lettre tue, mais l'esprit vivifie », a une importance capitale dans la perspective chrétienne, mais il y a là aussi — providentiellement du reste — une « épée à double tranchant ».

sacrement a une fonction purement positive en ce sens qu'il « donne » une lumière et une puissance divines[115].

Cette transmission acquiert une « dimension » nouvelle et reçoit sa pleine efficacité par les vœux qui répondent aux « conseils évangéliques » ; ces vœux — vrai levain initiatique — marquent à la fois une mort et une seconde naissance, et ils s'accompagnent en effet de funérailles symboliques ; la consécration d'un moine est une sorte d'enterrement[116]. Par la pauvreté, l'homme se retranche du monde ; par la chasteté, il se retranche de la société ; et par l'obéissance, il se retranche de lui-même[117].

*
* *

Tout le Christianisme tient en ces mots : le Christ est Dieu. Et de même sur le plan sacramental : le pain « est » le corps, et le vin « est » le sang[118]. Il y a, en outre, un rapport entre les mystères eucharistiques et onomatologiques : le Nommé est « réellement présent » en son Nom, c'est-à-dire qu'il « est » son Nom.

L'Eucharistie est le moyen de grâce en quelque sorte «central» du Christianisme; elle doit donc exprimer intégralement ce qui caractérise ce dernier, et elle le fait en récapitulant, non seulement le mystère christique comme tel, mais aussi sa double application aux « grands » et aux « petits mystères » : le vin correspond aux premiers et le pain aux seconds, et cela est marqué non seulement par les natures respectives des saintes espèces, mais aussi par les faits symboliques suivants : le miracle du pain est « quantitatif », en ce sens que le Christ a multiplié ce qui existait déjà, tandis que le miracle du vin est « qualitatif », car le Christ a conféré à l'eau une qualité qu'elle n'avait point, à savoir celle du vin. Ou encore : le corps du Rédempteur crucifié dut être percé afin que le sang puisse en sortir ; le sang représente ainsi l'aspect intérieur du sacrifice, ce qui par ailleurs se trouve marqué par le fait que le sang est liquide, donc « informel », tandis que le corps est dur, donc « formel » ; le corps du Christ dut être percé parce que, pour parler le langage de Maître Eckhart, « si tu veux le noyau, tu dois briser l'écorce». L'eau qui s'échappa du flanc du Christ et qui prouva sa mort est comme l'aspect négatif de l'âme transmuée : c'est 1'« extinction » qui accompagne ou précède,

---

115 D'après Tertullien, « la chair est ointe afin que l'âme soit sanctifiée ; la chair est signée afin que l'âme soit fortifiée ; la chair est ombragée par l'imposition des mains afin que l'âme soit illuminée du Saint-Esprit ». Quant au Baptême, le même auteur dit que « la chair est lavée afin que l'âme soit purifiée ». — D'après saint Denys, le Baptême, l'Eucharistie et la Confirmation se réfèrent respectivement aux voies de « purification ». d'« illumination » et de « perfection » ; selon d'autres, c'est le Baptême qui est appelé une « illumination », ce qui de toute évidence ne contredit point la perspective précédente, puisque toute initiation « illumine » par définition : l'enlèvement du « péché originel » ouvre la voie à une « lumière » préexistante dans l'homme édénique.

116 Ces funérailles font penser à la crémation symbolique qui inaugure, dans l'Inde, l'état de *sannyâsa.*

117 L'homme marié peut être chaste « en esprit et en vérité », et il en va nécessairement de même avec la pauvreté et l'obéissance, comme le prouve l'exemple d'un saint Louis et d'autres monarques canonisés. La réserve exprimée par les mots « en esprit et en vérité », ou par la formule paulinienne « la lettre tue, mais l'esprit vivifie », a une importance capitale dans la perspective chrétienne, mais il y a là aussi — providentiellement du reste — une « épée à double tranchant ».

118 Chez Clément d'Alexandrie, le corps du Christ — ou le pain eucharistique — concerne la vie active ou la foi, et le sang ou le vin, la contemplation et la gnose.

suivant les points de vue, la plénitude béatifique du sang divin ; c'est la « mort » qui précède la « Vie », et qui en est comme la preuve externe.

*
* *

Mais le Christianisme tient aussi dans les deux commandements suprêmes, qui contiennent « toute la Loi et les Prophètes». En gnose, le premier commandement — l'amour total de Dieu — implique la prise de conscience du Soi, tandis que le second — l'amour du prochain — se réfère à la vision du Soi dans le «non-moi». Et de même les injonctions *d'oratio et jéjunum* : tout le Christianisme tient en ces deux disciplines, 1'« oraison » et le «jeûne».

Oratio et jéjunum : le «jeûne», c'est d'abord l'abstention du mal et ensuite le « vide pour Dieu », — *vacare Deo,* — ce vide dans lequel se situe 1' « oraison», le «souvenir de Dieu», et que remplit la victoire déjà obtenue par le Rédempteur.

L' « oraison » culmine dans le rappel constant de Noms divins, pour autant qu'il s'agit d'un « souvenir » articulé. La Légende Dorée, si riche en enseignements précieux, contient des récits qui en témoignent : un chevalier voulut renoncer au monde et entra chez les Cisterciens ; il était illettré et, de plus, incapable de retenir, de tous les enseignements qu'il reçut, autre chose que les mots *Ave Maria* ; ces mots, « il les garda avec un si grand recueillement, qu'il les prononça sans arrêt pour lui-même, où qu'il allât et quoi qu'il fît. » Après sa mort, un beau lys poussa sur sa tombe, et sur chaque feuille était écrit en lettres dorées *Ave Maria* ; les moines ouvrirent le tombeau et virent que la racine du lys sortait de la bouche du chevalier — A ce récit nous n'avons qu'un mot à ajouter, en ce qui concerne la « qualité divine » du Nom de la Vierge : qui dit Jésus, dit Dieu ; et de même, qui dit Marie, dit Jésus, si bien que *l'Ave Maria* — ou le nom de Marie — est celui des Noms divins qui est le plus près de l'homme.

La Légende Dorée rapporte aussi que les bourreaux de saint Ignace d'Antioche s'étonnaient du fait que le saint prononçait sans cesse le Nom du Christ : « Je ne puis m'en abstenir, leur dit-il, car il est écrit en mon cœur». Après la mort du saint, les païens ouvrirent son cœur et y virent, écrit en lettres dorées, le Nom de Jésus[119].

---

119 On rapporte le même fait d'une sainte dominicaine, Catherine de Racconigi. — A part l'*Ave Maria* et le Nom de Jésus, mentionnons encore la double invocation *Jesus Maria,* qui contient comme deux dimensions mystiques, puis le *Christe eleison,* qui est en somme l'abrégé de la « Prière de Jésus » des Orientaux ; on sait que la science mystique de l'oraison jaculatoire fut transmise à l'Occident par Cassien, qui apparaît rétrospectivement comme l'intermédiaire providentiel entre les deux grands rameaux de spiritualité chrétienne, alors qu'à son époque même il était, pour l'Occident, le représentant de la tradition mystique comme telle. Et rappelons ici également ces paroles liturgiques : *Panent celcstem accipiam et nomen Domini invocabo,* et : *Cali- cem salutaris accipiam et nomen Domini invocabo.* — Dans les monastères grecs aussi bien que slaves, une corde pourvue de .nœuds fait partie de l'investiture du Petit Habit et du Grand Habit ; cette corde est rituellement conférée au moine ou à la nonne. Le Supérieur prend ce rosaire dans sa main gauche et dit : « Prends, frère N., l'épée de l'Esprit qui est la parole de Dieu, pour prier Jésus sans arrêt, car tu dois avoir constamment le Nom du Seigneur Jésus dans l'esprit, dans le cœur et sur les lèvres, en disant : Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi, pécheur. » — Dans le même ordre d'idées, nous voudrions attirer l'attention sur l'« acte d'amour » — la prière perpétuelle du cœur — révélé, à notre époque, à la Sœur Consolata de Testona. (Cf. *Un appel du Christ au monde,* par le P. Lorenzo Sales.)

*
* *

Dieu est Amour, comme il est Lumière ; mais il est aussi, dans le Christ, sacrifice et souffrance, et c'est là encore un aspect ou un prolongement de l'Amour. Le Christ a les deux natures, divine et humaine, et il offre aussi deux voies, la gnose et la charité : la voie de charité, en tant qu'elle se distingue de la gnose, implique la douleur, car l'amour parfait désire souffrir ; c'est en souffrant que l'homme prouve le mieux son amour ; mais il y a là aussi comme une rançon de la « facilité intellectuelle » d'une telle perspective. Dans la voie de gnose, où tout l'accent est sur la contemplation pure et qui se réfère à l'aspect glorieux du Christ plutôt qu'à sa douloureuse humanité, — et c'est là à certains égards une participation à la nature divine, toujours bienheureuse et immuable, — la souffrance ne s'impose pas de cette manière, c'est-à-dire qu'elle n'a pas à dépasser, en principe, les exigences d'une ascèse générale, celle que l'Evangile désigne par le terme de *jéjunum* ; le détachement quasi impersonnel prime ici le désir individuel de sacrifice. Toute la spiritualité chrétienne oscille entre ces deux pôles, bien que l'aspect charité-souffrance l'emporte de beaucoup, en fait, — et pour des raisons évidentes, — sur l'aspect gnose-contemplation.

La question : « Qu'est Dieu ?» ou : « Que suis- je ? » l'emporte, dans l'âme du gnostique, sur la question. « Que veut Dieu de moi ?» ou : « Que dois-je faire ? » bien que ces questions soient loin de s'exclure, car l'homme est toujours l'homme. Le gnostique, qui voit Dieu «partout et nulle part», ne se fonde pas en premier lieu sur des alternatives extérieures, bien qu'il ne puisse y échapper ; ce qui lui importe, avant tout, c'est que le monde est partout tissé des mêmes qualités existentielles et pose en toute circonstance les mêmes problèmes d'éloignement et de proximité.

*
* *

L'insistance, en climat chrétien, sur la vertu d'humilité, — ou plutôt l'allure de cette insistance ou de cette vertu, — nous amène à revenir ici sur ce problème à la fois moral et mystique[120].

L'humilité a deux aspects, préfigurés, dans l'Evangile, l'un par le lavement des pieds et l'autre par le cri d'abandon sur la croix. La première humilité est l'effacement : quand nous sommes portés, à tort ou à raison, à voir une qualité en nous-mêmes, il faut, premièrement l'attribuer à Dieu et deuxièmement tâcher de voir en nous-mêmes soit les limites de cette qualité, soit les défauts qui peuvent la neutraliser ; et quand nous sommes portés à voir un défaut chez autrui, il faut, premièrement essayer d'en chercher la trace ou la responsabilité en nous- mêmes et deuxièmement nous efforcer de voir les qualités qui peuvent le compenser. Mais la vérité — à condition qu'elle soit à notre portée — prime toute autre valeur, si bien que se soumettre à la vérité est la meilleure façon d'être humble ; la vertu est bonne parce qu'elle est vraie, et non inversement. Le Christ s'est humilié en lavant les pieds de ses disciples ; il s'est abaissé en servant alors qu'il était le maître, mais non en se calomniant ; il

120 Nous en avons parlé déjà dans nos *Perspectives spirituelles et Faits humains*, vers la fin du livre.

n'a pas dit : « Je suis plus mauvais que vous », et il n'a pas donné l'exemple d'une vertu contraire à la vérité ou à l'intelligence[121].

La seconde humilité — la grande — est la mort spirituelle, la « perte de la vie » pour Dieu, l'extinction de l'*'ego* ; c'est elle que les saints avaient en vue en se qualifiant de « plus grand des pécheurs » ; si cette expression a un sens, elle s'applique à l'*ego* comme tel, et non à tel *ego*. Puisque tout péché vient de *l'ego* et que sans celui-ci il n'y aurait point de péché, c'est bien *l'ego* qui est le « plus vil » ou le « dernier des pécheurs » ; quand le contemplatif a identifié son « moi » avec le principe d'individuation, il perçoit comme en lui-même la racine de tout péché et le principe même du mal ; c'est comme s'il avait assumé, à l'instar du Christ, toutes nos imperfections, afin de les dissoudre en lui-même, dans la lumière de Dieu et dans les brûlures de l'amour. Chez un saint Benoît et un saint Bernard, les « degrés de l'humilité » sont des étapes dans l'extinction du « moi » passionnel, étapes marquées par des attitudes-symboles, des disciplines qui véhiculent la transmutation de l'âme ; la clef de cette sagesse, c'est que le Christ s'est humilié sur la croix en s'identifiant, dans la nuit de l'abandon, à la nuit de *l'ego* humain, et non en s'identifiant à tel « moi » ; il s'est senti abandonné, non parce qu'il était Jésus, mais parce qu'il était devenu l'homme comme tel ; il a dû cesser d'être Jésus afin de pouvoir goûter toute l'étroitesse, toute la séparation d'avec Dieu, de *l'ego* pur et par là de notre état de chute[122].

Que nous ne puissions déterminer notre place dans la hiérarchie des pécheurs, ne signifie point que nous n'ayons pas la certitude d'être « vil », non seulement en tant qu'*ego* en général, mais aussi, et par là même, en tant que tel *ego* ; se croire « vil » pour la simple raison qu'on est « moi » viderait l'humilité de son contenu.

L'humilité, dans le Christianisme, est conçue en fonction de l'amour, et c'est ce qui lui confère sa texture caractéristique, ensemble avec d'autres facteurs. « L'amour de Dieu — dit saint Augustin — comprend toutes les vertus. »

*
* *

« Et la lumière luit dans les ténèbres et les ténèbres ne l'ont pas comprise. » Le message christique, par sa forme, s'adresse *a priori* à l'élément passionnel de l'homme, au point de chute de la nature humaine, tout en demeurant gnostique ou sapientiel dans le Christ lui-même et partant dans la métaphysique trinitaire, sans parler du symbolisme sapientiel des

---

121 Le Christ donne d'autres enseignements sur l'humilité, par exemple quand il dit qu'il n'est pas venu pour être servi, niais pour servir, ou quand il dit que « celui qui se fera petit comme ce petit enfant, sera le plus grand dans le Royaume des Cieux » ; or la nature des tout petits est pureté et simplicité, et non surenchère. Rappelons aussi la parabole sur les places des convives. — Selon saint Thomas d'Aquin, l'humilité n'exige, ni que nous soumettions ce qui est divin en nous à ce qui est divin chez l'autre, ni que nous soumettions ce qui est humain en nous à ce qui est humain dans l'autre ; à plus forte raison, le divin n'a pas à se soumettre à l'humain ; mais il y a encore la question, parfois délicate mais jamais insoluble, de la juste définition des choses.

122 La parole du Christ : « Que m'appelles-tu bon? Dieu seul est bon », se réfère à l'humilité majeure dont il est question ici ; de même, quand le Christ cite en exemple les petits enfants. S'il fallait prendre à la lettre la conviction mystique d'être « le plus vil des pêcheurs », on ne s'expliquerait pas comment des saints ayant eu cette conviction ont pu dire du mal de tel hérétique ; il serait du reste absurde de demander aux hommes, à la fois, d'avoir un sens aigu pour les moindres défaillances de leur nature, et d'être incapable de discerner ces défaillances chez autrui.

enseignements et paraboles. Mais c'est par rapport à la forme générale — la perspective volitive — du message que le Christ a pu dire : « Ce ne sont pas les gens bien portants qui ont besoin du médecin, mais les malades. Je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs » (Marc IL 17). Et de même, quand le Christ dit : « Ne jugez pas, afin de ne pas être jugés», il s'adresse à notre nature passionnelle et non à l'intelligence pure, qui est neutre et qui s'identifie aux «bien portants». Si le Christ « viendra juger les vivants et les morts », cela est encore en rapport avec l'Intellect — qui seul a le droit de juger — et avec l'équation « Christ-Intellect ».

La perspective volitive à laquelle nous venons de faire allusion, s'affirme le plus nettement possible dans l'histoire biblique : nous voyons là un peuple à la fois passionné et mystique se débattre sous l'emprise d'une Loi qui l'écrase et le fascine, et préfigurer ainsi, d'une manière providentielle, les débats de l'âme passionnelle — de toute âme en tant que soumise aux passions — avec la vérité qui est la fin dernière de l'état humain. La Bible dit toujours « ce qui se passe » et presque jamais « ce qui est » ; les Kabbalistes nous diront qu'elle le fait implicitement, ce que nous sommes le premier à reconnaître, mais ceci ne change rien à la nature visible de ces Ecritures, ni aux causes humaines de cette nature. D'un autre côté, le Judaïsme avait caché ce que le Christianisme a été appelé à manifester ouvertement[123]; en revanche, les Juifs avaient manifesté ouvertement, au point de vue moral, ce que les Chrétiens, plus tard, ont appris à cacher ; l'antique crudité a été remplacée par un ésotérisme d'amour, sans doute, mais aussi par une hypocrisie nouvelle.

Il faut tenir compte également de ceci : la perspective volitive a tendance à maintenir *l'ego* à cause de l'idée de responsabilité morale, tandis que la gnose, ail contraire, tend à le réduire aux puissances cosmiques dont il est une combinaison et un aboutissement. Et encore : au point de vue de la volonté et de la passion, les hommes sont égaux ; mais ils ne le sont pas au point de vue de l'intellection pure, car celle-ci introduit dans l'homme un élément d'absolu qui, comme tel, le dépasse infiniment. A la question moralisante : « Qui es-tu pour juger ?» — question par laquelle d'aucuns aimeraient noyer toute « prudence de serpents » ou tout « discernement des esprits » dans un psychologisme vague et charitable, — à cette question donc, on serait en droit de répondre, toutes les fois qu'un jugement est infaillible : « Dieu » ; car l'intelligence, dans ce qu'elle a de «relativement absolu», échappe à la juridiction de la vertu, et par conséquent, ses droits dépassent ceux de l'homme en tant qu'ego passionnel et faillible ; Dieu est dans la vérité de toute vérité. Le dicton que « nul ne peut être juge et partie dans sa propre cause » ne saurait s'appliquer qu'à *l'ego* en tant que celui-ci limite ou obscurcit l'esprit, car il est arbitraire d'attribuer à l'intelligence comme telle une limite de principe par rapport à un ordre de contingences ; affirmer que l'homme n'a aucun droit de juger, comme le voudraient certains moralistes, revient à dire qu'il n'a aucune intelligence, qu'il n'est que volonté ou passion et qu'il n'a aucune espèce de ressemblance avec Dieu.

Les droits sacrés de l'Intellect apparaissent d'ailleurs dans le fait que les Chrétiens n'ont pas pu se passer de la sagesse platonicienne, et que, plus tard, les Latins aient éprouvé le besoin de recourir à l'Aristotélisme, comme pour reconnaître par là que la *religio* ne saurait faire abstraction de l'élément sapientiel, qu'une perspective d'amour trop exclusive avait

---

123 Les commentateurs de la Thora rapportent que la difficulté d'élocution dont souffrait Moïse lui était imposée par Dieu afin qu'il ne puisse divulguer les Mystères que, précisément, la Loi du Sinaï devait voiler et non dévoiler ; or ces Mystères n'étaient autres, au fond, que des Mystères « christiques ».

laissé tomber en discrédit[124]. Mais si la connaissance est un besoin profond de l'esprit humain, elle est par là même aussi une voie.

Pour en revenir à notre précédente pensée, nous pourrions aussi nous exprimer ainsi : contrairement à ce qui a lieu dans la gnose, l'amour n'a guère le droit de juger autrui ; il assume tout lui-même et excuse tout, du moins sur le plan où il s'exerce, plan dont les limites varient suivant les natures individuelles : la « pieuse fraude »[125] — par charité — est la rançon de l'individualisme volitif. Si la gnose, elle, discerne essentiellement — et sur tous les plans — les esprits et les valeurs, c'est parce que son point de vue n'est jamais personnel, en sorte que pour elle la distinction entre «moi» et «l'autre», et les partis pris subtils et paradoxaux qui s'y attachent, n'ont guère de sens ; mais ici aussi, l'application du principe dépend des délimitations que nous imposent la nature des choses et notre propre nature.

La charité à l'égard du prochain, quand elle est le fait d'une conscience directe et non d'un simple sentiment moral, implique que nous nous voyions nous-mêmes dans l'autre et que nous voyions l'autre en nous-mêmes ; la scission entre *l'ego* et *l'alter* doit être dépassée, afin que guérisse la déchirure entre la terre et le Ciel.

*
* *

Selon saint Thomas, il n'est pas de la nature de la volonté libre de choisir le mal, bien que ce choix dérive du libre arbitre en connexion avec une créature faillible ; volonté et liberté se trouvent donc associées, c'est-à-dire que le Docteur introduit dans la volonté un élément intellectuel et fait participer, à juste titre, la volonté à l'intelligence. La volonté ne cesse pas d'être volonté par le choix du mal, — nous l'avons déjà dit à d'autres occasions, — mais elle cesse, au fond, d'être libre, donc intellective ; dans le premier cas, elle est faculté dynamique, puissance passionnelle, — les animaux aussi ont une volonté, — et dans le second, dynamisation du discernement. On pourrait ajouter que l'intelligence non plus ne cesse d'être elle-même dans l'erreur, mais dans ce cas, le rapport est moins direct que pour la volonté ; le Saint-Esprit (Volonté, Amour) « est délégué » par le Fils (Intellect, Connaissance) et non inversement.

La doctrine chrétienne ne prétend pas que l'effort moral produise la connaissance métaphysique, mais elle enseigne que le redressement de la volonté déchue — l'extirpation des passions — dégage la contemplativité de notre nature profonde et théomorphe ; cette

---

124 La tendance antique de faire de la *sophia* une « philosophie », c'est-à-dire un art pour l'art ou une « connaissance sans amour », donc une pseudo-sagesse, a nécessité la prédominance, dans le Christianisme, du point de vue contraire. L'amour, dans la perspective sapientielle, est l'élément qui dépasse la simple ratiocination et rend la connaissance effective ; on ne saurait assez y insister.

125 La véracité, qui en fin de compte a plus d'importance que les conjectures morales, implique en somme l'usage conséquent de la logique, c'est-à-dire : ne rien mettre au-dessus de la vérité ; ne pas tomber dans le défaut contraire en croyant qu'être impartial, c'est ne donner raison ou tort à personne. Il ne faut pas étouffer le discernement par souci d'impartialité, car l'objectivité consiste, non à absoudre ie mal et à accuser le bien, mais à voir les choses comme elles sont, que cela nous plaise ou non ; c'est, par conséquent, avoir le sens des proportions autant que celui des nuances. Il serait inutile de dire des choses aussi élémentaires si on ne rencontrait pas à tout moment cette fausse vertu qui brouille la vision exacte des faits, et qui pourrait se dispenser de ses scrupules si elle réalisait suffisamment la valeur et l'efficacité de l'humilité devant Dieu.

contemplativité est comme une ouverture à laquelle la Lumière divine ne saurait se dérober, ni sous le rapport de la Justice ni *a fortiori* sous celui de la Miséricorde ; dans la gnose, ce processus d'alchimie mystique s'accompagne de concepts et d'états de conscience appropriés[126]. Vu sous cet angle, le primat de l'amour ne s'oppose pas à la perspective sapientielle, mais en illumine l'aspect opératif[127].

*
* *

La morale de la joue gauche tendue — si tant est qu'on peut parler ici de « morale » — signifie, non une sollicitude insolite à l'égard de l'adversaire, mais une indifférence totale à l'égard des enchaînements de ce monde, ou plus précisément un refus de se laisser entraîner dans le cercle vicieux des causations terrestres ; qui veut avoir raison à tout prix, sur le plan personnel, perd la sérénité et s'éloigne de la « seule chose nécessaire » ; les affaires de ce monde n'entrainent que des troubles, et les troubles éloignent de Dieu. Mais comme toute attitude spirituelle, la paix peut se dissocier d'avec l'activité extérieure ; la sainte colère est intérieurement calme, et un rôle inévitable de justicier — inévitable parce que motivé par des intérêts supérieurs et non personnels — peut s'accorder avec un esprit libre d'attachement et de haine. Le Christ combat les passions et l'intérêt personnel, mais non l'accomplissement du devoir ni l'intérêt collectif ; autrement dit, il s'oppose à l'intérêt personnel quand celui-ci est passionnel ou qu'il lèse les intérêts d'autrui, et il condamne la haine, même quand elle sert un intérêt supérieur.

La « non-violence » préconisée par l'Evangile symbolise — et rend effective — la vertu de l'esprit préoccupé par « ce qui est » plutôt que par « ce qui se passe». L'homme perd en général beaucoup de temps et de force à se questionner sur l'injustice de ses semblables et aussi sur les rigueurs éventuelles du destin ; qu'il y ait injustice humaine ou punition divine, le monde — le « courant des formes » ou la « roue cosmique » — est ce qu'il est, il ne fait que suivre son cours ; il est conforme à sa nature. Les hommes ne peuvent pas ne pas être injustes, du moment qu'ils font partie de ce courant ; se détacher de celui-ci et agir à rebours de la logique des faits, et des servitudes qu'elle engendre, doit paraître folie aux yeux du monde, mais c'est, en réalité, adopter ici-bas le point de vue de l'éternité. Et adopter ce point

---

126 La connaissance est alors « sanctifiante » et ne se borne pas à apaiser des besoins de causalité plus ou moins justifiés ; elle s'accorde pleinement avec la doctrine paulinienne de la charité. L'implacabilité de la connaissance n'est pas arrogance, mais pureté. La gnose rend la science effective, ontologique, « vécue ». — En dehors de la gnose, il s'agit, non d'extirper les passions, mais de les diriger vers le Ciel.

127 La doctrine augustinienne-platonicienne de la connaissance est encore en parfait accord avec la gnose, tandis que le sensualisme thomiste-aristotélicien, sans être faux à son niveau et dans ses limites, s'accorde avec les exigences de la voie d'amour, au sens spécifique du terme *bhakti*. Mais cette réserve est loin de s'étendre a tout le thomisme, qui s'identifie, à bien des égards, à la vérité tout court. Il faut rejeter l'opinion de ceux qui croient que le thomisme — ou quelque autre sagesse ancienne — n'a de valeur effective que lorsque nous le « recréons en nous-mêmes », — nous, « hommes de notre temps »! — et que, si un saint Thomas avait lu Descartes, Kant et les philosophes des xixe et xxe siècles, il se serait exprimé autrement ; en réalité, il n'aurait eu alors qu'à réfuter mille erreurs de plus. Si une sentence ancienne est juste, il n'y a qu'à l'accepter; si elle est fausse, il n'y a pas lieu d'en tenir compte ; mais vouloir la « repenser » à travers un voile d'erreurs ou d'impressions nouvelles n'a de toute évidence aucun intérêt, et une telle tentative ne prouve qu'à quel point on a perdu le sens de la vérité intrinsèque et intemporelle.

de vue, c'est se voir soi-même de fort loin : c'est voir que nous faisons partie nous- mêmes de ce monde d'injustice, et c'est là une raison de plus d'être indifférent au milieu du vacarme des contestations humaines. Le saint, c'est l'homme qui agit comme s'il était mort et revenu à la vie : ayant déjà cessé d'être « lui-même », au sens terrestre, il n'entend point revenir à ce rêve, mais se maintient dans une sorte de veille que le monde, domaine des étroitesses et des impuretés, ne peut comprendre.

L'amour pur n'est pas de ce monde des oppositions ; il est d'origine céleste et sa fin est Dieu ; il vit en quelque sorte en lui-même, de sa propre lumière et dans le rayon du Dieu-Amour, et c'est pour cela que la charité « ne cherche point son intérêt ; elle ne s'irrite point, elle ne tient pas compte du mal ; elle ne prend pas plaisir à l'injustice, mais elle se réjouit de la vérité ; elle excuse tout, elle croit tout, elle espère tout, elle supporte tout » (I *Cor.* 13, 5-7).

MYSTÈRES CHRISTIQUES ET VIRGINAUX

Dieu est devenu homme, afin que l'homme devienne Dieu. Le premier mystère est l'Incarnation, et le second la Rédemption.

Cependant, de même que le Verbe, en s'incarnant, était déjà crucifié en quelque sorte, de même l'homme, en retournant à Dieu, doit participer aux deux mystères : *l'ego* est crucifié par rapport au monde, mais la grâce salvatrice s'incarne dans le cœur ; la sainteté, c'est la naissance et la vie du Christ en nous.

Ce mystère de l'Incarnation a deux aspects : le Verbe d'une part et son réceptacle humain d'autre part ; le Christ et la Vierge-Mère. Afin de pouvoir réaliser en elle-même ce mystère, l'âme doit être comme la Vierge, car de même que le soleil ne peut se refléter dans l'eau que lorsqu'elle est calme, de même l'âme ne peut recevoir le Christ que dans la pureté virginale, dans la simplicité originelle, et non dans le péché, qui est trouble et déséquilibre.

Par « mystère » nous n'entendons pas quelque chose d'incompréhensible en principe, — à moins que ce ne soit sur le plan purement rationnel, — mais quelque chose qui débouche dans l'Infini, ou qui est envisagé sous ce rapport, en sorte que l'intelligibilité devient illimitée et humainement inépuisable. Un mystère est toujours «quelque chose de Dieu».

*
* *

Ave Maria gratia plena, dominas tecum : benedicta tu in mulieribus, et benedictus fructus ventris tui, Jesus [128].

Maria est la pureté, la beauté, la bonté et l'humilité de la Substance cosmique ; le reflet microcosmique de cette Substance est l'âme en état de grâce. L'âme dans l'état de grâce baptismale correspond à la Vierge Marie ; la bénédiction de la Vierge est sur celui qui purifie son âme pour Dieu. Cette pureté — l'état marial — est la condition essentielle, non seulement pour la réception sacramentale, mais aussi pour l'actualisation spirituelle de la Présence réelle du Verbe. Par le mot *ave,* l'âme exprime que, en se conformant à la perfection de la Substance, elle se met en même temps en rapport avec elle, tout en implorant le secours de la Vierge Marie qui personnifie cette perfection.

Gratia plena : la Substance primordiale, en raison de sa pureté, sa bonté et sa beauté, est remplie de la Présence divine. Elle est pure, parce qu'elle ne contient rien d'autre que Dieu ; elle est bonne, parce qu'elle compense et absorbe tous les déséquilibres cosmiques, elle qui est la totalité et partant l'équilibre ; elle est belle, parce qu'elle est totalement soumise à Dieu. C'est ainsi que l'âme, son reflet microcosmique — corrompu par la chute — doit redevenir pure, bonne et belle.

---

128 « La dévotion du Rosaire... est, à la bien prendre, aussi ancienne que l'Eglise. C'est proprement la dévotion des Chrétiens. Elle ne tend qu'à ressusciter et à conserver l'esprit et la vie du Christianisme. La nouveauté du nom ne peut offenser que ceux qui en ignorent le vrai sens : et saint Dominique qui est regardé comme l'Auteur de cette dévotion, n'en est en effet que le Restaurateur. » (*La solide Dévotion du Rosaire***,** par un dominicain inconnu du début du xviii siècle.)

Dominus tecum : cette Substance est, non seulement remplie de la Présence divine d'une manière ontologique ou existentielle, en ce sens qu'elle en est pénétrée par définition, c'est-à-dire par sa nature même, mais elle est aussi constamment en communication avec le Verbe en tant que tel. Donc, si *gratia plena* veut dire que le Mystère divin est immanent à la Substance comme telle, *Dominus tecum* signifiera que Dieu, dans sa transcendance méta-cosmique, se révèle à la Substance, de même que l'œil, qui est rempli de lumière, voit par surcroît le soleil comme tel. L'âme remplie de la grâce verra Dieu.

Benedicta tu in mulieribus : comparée à toutes les substances secondaires, seule la Substance totale est parfaite, et totalement sous la Grâce divine. Toutes les substances dérivent d'elle par rupture d'équilibre ; de même, toutes les âmes déchues dérivent de l'âme primordiale par la chute. L'âme en état de grâce, l'âme pure, bonne et belle, rejoint la perfection primordiale ; elle est, par là, « bénie parmi toutes » les substances microcosmiques.

Et benedictus fructus ventris tui, Jésus : ce qui, en principe, est *Dominus tecum,* devient, en manifestation, *fructus ventris tui, Jésus* ; c'est-à-dire que le Verbe qui communique avec la Substance toujours vierge de la Création totale, se reflète en sens inverse à l'intérieur de cette Création : il y apparaîtra comme le fruit, le résultat, non comme la racine, la cause. Et de même : l'âme soumise à Dieu par sa pureté, sa bonté, et sa beauté, semble donner naissance à Dieu, selon les apparences ; or, ce Dieu naissant en elle la transmuera et l'absorbera, comme le Christ transmue et absorbe son corps mystique, l'Eglise, qui de militante et souffrante devient triomphante. Mais en réalité, le Verbe ne naît pas dans la Substance, car il est immuable ; c'est la Substance qui meurt dans le Verbe. De même, quand Dieu semble germer dans l'âme, c'est en réalité l'âme qui meurt en Dieu. *Benedictus* : le Verbe qui s'incarne est lui-même la Bénédiction, cependant, comme il est, selon les apparences, manifestation comme la Substance, comme l'âme, il est dit être béni ; car il est envisagé alors, non sous le rapport de sa transcendance — qui rendrait la Substance irréelle — mais sous celui de son apparence, son Incarnation : *fructus*.

Jésus : c'est le Verbe qui détermine la Substance, qui se révèle à elle. Macrocosmiquement, c'est le Verbe qui se manifeste dans l'Univers comme Esprit divin ; microcosmiquement, c'est la Présence réelle qui s'affirme au centre de l'âme, s'y répand et finalement la transmue et l'absorbe[129].

*
* *

Les perfections virginales sont la pureté, la beauté, la bonté et l'humilité ; ce sont ces qualités que doit réaliser l'âme en quête de Dieu.

La pureté : l'âme est vide de tout désir. Tout mouvement naturel qui s'affirme en elle est alors considéré sous le rapport de sa qualité passionnelle, sous son aspect de concupiscence, de séduction. Cette perfection est froide, dure et transparente comme le diamant. C'est l'immortalité qui exclut toute corruption.

---

129 Cette expression n'a pas à être prise au pied de la lettre, pas plus que d'autres expressions d'union que nous emploierons par la suite ; l'essentiel, c'est d'avoir conscience ici de la « déification », quelle que soit la portée qu'on veuille donner à ce terme.

La beauté : la beauté de la Vierge exprime la divine Paix. C'est dans le parfait équilibre de ses possibilités que la Substance universelle réalise sa beauté. Dans cette perfection, l'âme quitte toute dissipation pour se reposer dans sa propre perfection substantielle, primordiale, ontologique. Nous avons dit plus haut que l'âme doit être comme une eau parfaitement calme ; tout mouvement naturel de l'âme apparaîtra alors comme une agitation, une dissipation, une crispation, donc une laideur.

La bonté : la miséricorde de la Substance cosmique consiste en ceci que, vierge par rapport à ses productions, elle comporte une puissance inépuisable d'équilibre, de redressement, de guérison, d'absorption du mal et de manifestation du bien, et que, maternelle envers les êtres qui s'adressent à elle, elle ne leur refuse point son assistance. De même, l'âme doit détourner son amour de *l'ego* durci pour le diriger vers le prochain et la création entière ; la distinction entre le « moi » et 1' « autre » est comme abolie, le « moi » est devenu « autre » et 1' « autre » est devenu « moi ». La distinction passionnelle entre le « moi » et le « toi » est une mort, comparable à la séparation entre l'âme et Dieu.

L'humilité : la Vierge, malgré sa sainteté suprême, reste femme et n'aspire à aucun autre rôle ; et l'âme humble a conscience de son rang et s'efface devant ce qui la dépasse. C'est ainsi que la *Materia Prima* de l'Univers reste à son niveau et ne tend jamais à s'approprier la transcendance du Principe.

Les mystères joyeux, douloureux et glorieux de Marie sont autant d'aspects de la réalité cosmique d'une part, et de la vie mystique d'autre part.

Comme Marie — et comme la Substance universelle — l'âme sanctifiée est « vierge », « épouse » et « mère ».

*
* *

La nature du Christ apparaît dans quatre mystères : l'incarnation, l'amour, le sacrifice, la divinité ; l'âme humaine doit y participer de diverses manières.

L'incarnation : elle se manifeste, en tant que principe, dans tout acte divin positif, telle la création, ou à l'intérieur de celle-ci, dans les différentes affirmations divines, telles les Ecritures. Dans l'âme, elle est la naissance du Divin, la grâce, mais aussi la gnose transformante et salvatrice ; elle est également l'acte divin de la prière du cœur, le Nom de Dieu qui s'incarne dans l'âme comme une force invincible. Le Christ, en tant que pure affirmation divine, entre dans le monde — et dans l'âme — avec la force de l'éclair, de l'épée tirée ; toute imagerie naturelle de l'âme apparaît alors comme une passivité ou une complaisance vis-à-vis du monde, un oubli de Dieu par faiblesse et négligence. L'incarnation est, dans l'âme, la présence victorieuse — et sans cesse renouvelée — du Miracle divin.

L'amour : Dieu est amour, vie infinie. *l'ego* au contraire est un état de mort, comparable, dans son égoïsme congénital, à une pierre, et aussi, dans sa vaine mesquinerie, à du sable stérile et mouvant. Le cœur durci doit se liquéfier : d'indifférent envers Dieu, il doit devenir fervent ; mais il devient par là même indifférent à l'égard de l'ego et du monde. Le don des larmes est une des manifestations de cette liquéfaction ; l'ivresse spirituelle en est une autre.

Le sacrifice : sur la croix, l'anéantissement du Christ atteint son point culminant dans l'état d'abandon entre le Ciel et la terre. C'est ainsi que *l'ego* doit s'anéantir, dans un vide parfait, devant la Réalité exclusive de Dieu.

La divinité : ce qui lui correspond dans l'âme, c'est la pure spiritualité, c'est-à-dire l'union permanente à Dieu. C'est le souvenir de Dieu qui doit devenir le vrai centre de notre être, à la place de *l'ego* illusoire qui se dissipe dans les apparences de ce bas monde. La personne humaine ne devient parfaitement « elle-même » qu'au-delà d'elle-même, dans l'Union profonde et ineffable.

*
* *

L'Oraison dominicale est la prière la plus excellente de toutes, puisqu'elle a pour auteur le Christ ; elle est, par conséquent, plus excellente, en tant qu'oraison, que *l'Ave,* et c'est pour cela qu'elle est la première prière du Rosaire. Mais *l'Ave* est plus excellent que l'Oraison dominicale en tant qu'il contient le Nom du Christ, qui s'identifie mystérieusement au Christ lui-même, car « Dieu et son Nom sont identiques » ; or le Christ est plus que l'Oraison qu'il a enseignée, et l'*Ave,* contenant le Christ par son Nom, sera donc plus que cette Oraison ; c'est pour cette raison que les récitations de *l'Ave* sont beaucoup plus nombreuses que celles du *Pater,* et que *l'Ave* constitue, avec le Nom du Verbe qu'il contient, la substance même du Rosaire. Ce que nous venons d'énoncer revient à dire que la prière du «serviteur» adressée au «Seigneur» correspond aux « Petits Mystères », — et nous rappelons que ceux-ci concernent la réalisation de l'état édénique ou primordial, donc la plénitude de l'état humain, — tandis que le Nom même de Dieu correspond aux «Grands Mystères», dont la finalité est au-delà de tout état individuel.

Au point de vue microcosmique, nous l'avons vu, « Marie » est l'âme en état de « grâce sanctifiante », qualifiée à recevoir la «Présence réelle» ; «Jésus» est le Germe divin, la « Présence réelle » qui doit opérer la transmutation de l'âme, à savoir l'universalisation de celle-ci, ou sa réintégration dans l'Eternel. « Marie » — comme le « Lotus » — est « surface » ou « horizontale » ; « Jésus » — comme le « Joyau »[130] — est « centre » et, sous le rapport dynamique, « vertical ». « Jésus » est Dieu en nous, Dieu qui nous pénètre et nous transfigure.

Parmi les méditations du Rosaire, les « Mystères joyeux » concernent, au point de vue où nous nous plaçons, et en connexion avec les oraisons jaculatoires, la « Présence réelle » du Divin dans l'humain ; quant aux « Mystères douloureux », ils décrivent 1' « emprisonnement » rédempteur du Divin dans l'humain, la profanation inévitable de la « Présence réelle » par les limitations humaines ; les « Mystères glorieux» enfin se rapportent à la victoire du Divin sur l'humain, à la libération de l'âme par l'Esprit.

---

130 Nous faisons allusion ici à la formule bouddhique bien connue : *Om tnani padmê hum***.** Il y a une analogie digne de remarque entre cette formule et le nom « Jésus de Nazareth » : le sens littéral de *Nazareth* est « fleur », et mon» *padmê* signifie : « joyau dans le lotus ».

DE LA CROIX

Si l'Incarnation a le sens d'une « descente » de Dieu, le Christ équivaut aussi à toute la création, il la contient en quelque sorte ; il est une seconde création qui purifie et « rachète » la première. Il assume, avec la croix, le mal de l'Existence ; pour pouvoir assumer ce mal, il fallait que Dieu devienne l'Existence. La croix est partout parce que la création est forcément séparée de Dieu ; l'Existence s'affirme et s'épanouit par la jouissance, mais celle- ci devient péché dans la mesure où Dieu n'en est pas l'objet, bien que toute jouissance contienne une excuse métaphysique du fait qu'elle vise Dieu par sa nature existentielle même ; tout péché se brise au pied de la croix. Mais l'homme n'est pas uniquement fait de désir aveugle ; il a reçu l'intelligence afin de connaître Dieu ; il doit avoir conscience de la fin divine de toute chose, et en même temps il doit « prendre sa croix sur lui » et « tendre la joue gauche », c'est-à-dire dépasser même la logique interne de la prison existentielle ; sa logique, qui est « folie » aux yeux du monde, doit dépasser le plan de cette prison, elle doit être « verticale » ou céleste et non « horizontale » ou terrestre.

L'Existence ou la « manifestation » a deux aspects : l'arbre et la croix ; l'arbre joyeux qui supporte le serpent, et la croix douloureuse qui supporte le Verbe fait chair. Pour les impies, l'Existence est un monde de passion que l'homme sanctionne par la philosophie « selon la chair » ; pour les élus, elle est un monde d'épreuve transpercé par la grâce, la foi, la gnose.

Jésus est, non seulement le nouvel Adam, mais aussi la nouvelle Création. L'ancienne est totalité et circonférence, la nouvelle unicité et centre.

*
* *

Nous ne pouvons pas plus échapper à la croix que nous ne pouvons échapper à l'Existence. Au fond de tout ce qui existe, il y a la croix. *L'ego,* c'est une pente qui éloigne de Dieu ; la croix, c'est l'arrêt de cette pente. Si l'Existence est « quelque chose de Dieu », elle est aussi quelque chose « qui n'est pas Dieu » ; c'est ce qu'incarne *l'ego*. Et la croix ramène ceci à cela et permet de vaincre du même coup l'Existence.

Ce qui rend le problème de l'Existence si complexe, c'est que Dieu transparaît partout, puisque rien ne saurait exister en dehors de Lui ; le tout c'est de ne jamais se séparer de cette perception lointaine du Divin. Et c'est pour cela qu'une jouissance à l'ombre de la croix est concevable et même inévitable ; exister, c'est jouir, et fût-ce au pied de la croix. C'est là que l'homme doit se tenir, puisque telle est la nature profonde des choses ; l'homme ne peut la violer qu'en apparence. La souffrance et la mort ne sont autres que la croix qui reparaît dans la chair cosmique ; l'Existence est une rose signée d'une croix.

*
* *

Les morales sociales distinguent entre le bon droit de tel homme et le tort de tel autre ; mais la morale mystique du Christ, à rigoureusement parler, ne donne raison à personne, ou plutôt, elle se situe sur un plan où personne n'a entièrement raison, puisque tout homme est pécheur et que « Dieu seul est bon »[131]. La Loi mosaïque fait lapider celui qui a lésé la société, tel l'adultère, mais pour le Christ, il n'y a que Dieu qui puisse être lésé, ce qui exclut toute forme de vengeance ; tout homme est coupable devant l'Eternel. Tout péché est celui d'Adam et d'Eve, et tout être humain est Adam ou Eve[132]; le premier acte de justice sera donc de pardonner à notre prochain. La faute d'« autrui » est au fond de la nôtre ; elle n'est qu'une manifestation de la faute latente qui fait notre substance commune.

Mais le Christ, dont le Royaume « n'est pas de ce monde », laisse une porte ouverte pour la justice humaine dans ce qu'elle a d'inévitable : « Donnez à César ce qui est à César». Nier cette justice sur tous les plans, reviendrait à instaurer l'injustice ; cependant, il faut vaincre la haine en ramenant le mal à sa racine totale, à ce « scandale » qui ne peut pas ne pas arriver, mais avant tout en le découvrant d'avis notre propre nature, qui est celle de tous les *egos* ; *l'ego* est une illusion d'optique qui fait apparaître une paille comme une poutre, et inversement, suivant qu'il s'agit de « nous-mêmes » ou d'« autrui». Il faut trouver, par la Vérité, cette sérénité qui comprend tout, «pardonne tout», et réduit tout à l'équilibre ; il faut vaincre le mal par la paix, qui est au-delà du mal et qui n'en est donc pas le contraire ; la vraie paix n'a pas de contraire.

« Celui d'entre vous qui est sans péché, qu'il lance la première pierre » : nous sommes tous d'une même substance pécheresse, d'une même matière susceptible de cet abcès qu'est le mal, et nous sommes, par conséquent, tous solidaires dans le mal, d'une manière indirecte sans doute, mais néanmoins réelle ; c'est comme si chacun portait en soi une parcelle de la responsabilité de tout péché. Le péché apparaît alors comme un accident cosmique, exactement comme *l'ego* l'est sur une échelle plus vaste ; à rigoureusement parler, est sans péché celui qui est sans *ego* et qui, de ce fait, est comme le vent dont «on ne sait d'où il vient ni où il va». Si Dieu seul a le droit de punir, c'est parce qu'il est au-delà de *l'ego* ; la haine, c'est s'arroger la place de Dieu, c'est oublier la solidarité humaine dans une commune misère, c'est attribuer au propre « moi » une sorte d'absoluité, en le détachant de cette substance dont les individus ne sont que des contractions ou des nœuds. Tl est vrai que Dieu délègue parfois son droit de punir à l'homme en tant que celui-ci est au-dessus du « moi », ou qu'il doit et peut l'être ; mais être l'instrument de Dieu, c'est être sans haine contre l'homme. Dans la haine, l'homme oublie le « péché originel » et se charge par là même, d'une certaine manière, du péché d'autrui ; c'est parce qu'en haïssant nous nous faisons Dieu, que nous devons aimer nos ennemis. Haïr autrui, c'est oublier que Dieu seul est parfait, et que Dieu seul est Juge. En bonne logique on ne peut haïr qu' « en Dieu » et « pour Dieu » ; il faut haïr notre *ego,* non 1'

---

131 « Car, quoique je ne me sente coupable de rien, je ne suis pas pour cela justifié ; mon juge, c'est le Seigneur » *(I Cor.* IV, 4).

132 Saint Grégoire le Grand dit dans une lettre — citée par Bède le Vénérable dans son *Histoire de l'Eglise et du peuple anglais* — que « tout péché procède de trois causes, à savoir la suggestion, le plaisir et le consentement. La suggestion vient du diable, le plaisir du corps et le consentement de la volonté. Le serpent suggéra le premier péché, et Eve, en tant que chair, y trouva du plaisir charnel, tandis qu'Adam, en tant qu'esprit, y consentit : mais seule l'intelligence la plus subtile peut discerner entre la suggestion et le plaisir, et entre le plaisir et le consentement... »

« âme immortelle», et haïr celui qui hait Dieu, en tant qu'il hait Dieu et non autrement[133], ce qui revient à dire que nous haïssons sa haine de Dieu et non son âme.

*
* *

«Porter sa croix», c'est se tenir près de la croix existentielle, c'est-à-dire : il y a dans l'Existence le pôle «péché» et le pôle «croix», l'élancement aveugle dans la jouissance et l'arrêt conscient ; la « voie large » et la « voie étroite ». « Porter sa croix », c'est essentiellement ne pas « suivre le mouvement » ; c'est « discerner les esprits », c'est se tenir, incorruptible, dans ce néant apparent qu'est la Vérité. « Porter sa croix », c'est donc supporter ce néant, seuil de Dieu ; et puisque le monde est orgueil, égoïsme, passion et fausse science, c'est être humble, charitable, c'est « mourir » et « devenir comme un enfant ». Ce néant est souffrance dans la mesure où nous sommes orgueil et que, de ce fait, il nous fait souffrir ; le feu du purgatoire n'est pas autre chose : c'est notre substance qui brûle, non parce que Dieu veut nous faire mal, mais parce qu'elle est ce qu'elle est ; parce qu'elle est « de ce monde », et dans la mesure où elle l'est.

La croix, c'est la divine fissure par laquelle la Miséricorde s'écoule de l'Infini.

Le centre de la croix, là où les deux dimensions se croisent, c'est le mystère de l'abandon : c'est le « moment spirituel » où l'âme se perd elle-même, où elle «n'est plus» et où elle «n'est pas encore». Comme toute la Passion du Christ, ce cri est, non seulement un mystère de douleur auquel l'homme doit participer par le renoncement, mais aussi, au contraire, une « ouverture » que Dieu seul pouvait opérer, et qu'il a opérée parce qu'il était Dieu ; et c'est pour cela que « mon joug est doux et mon fardeau léger». La victoire qui incombe à l'homme a déjà été remportée par Jésus ; il ne reste plus à l'homme qu'à s'ouvrir à cette victoire, qui sera la sienne.

*
* *

Ce qui est « abstraction » chez le logicien, devient quasiment corporel chez le Verbe fait chair. La lance du centurion Longin vient de transpercer le flanc du Christ ; une goutte du sang divin, ayant coulé le long de la lance, touche la main de l'homme. A ce moment-là, le monde s'effondre pour lui comme une maison de cristal, les ténèbres existentielles se déchirent, son âme est devenue comme une plaie qui pleure. Il est comme ivre, mais d'une ivresse froide et pure ; toute sa vie est désormais comme un écho qui répète mille fois ce seul instant au pied de la croix. Il vient de renaître, non parce qu'il a « compris » la Vérité, mais parce que la Vérité l'a saisi existentiellement et l'a arraché, d'un geste « concret », de ce monde. Le Verbe fait chair, c'est la Vérité devenue en quelque sorte matière, mais c'est du même coup une matière transfigurée et revalorisée, une matière qui est lumière brûlante, et qui transforme et délivre.

---

133 De même, quand le Christ dit qu'il faut « haïr père et mère », cela signifie qu'il faut rejeter ce qui en eux est « contre Dieu », c'est-à-dire leur caractère d'attache et leur fonction d'obstacle à l'égard de la « seule chose nécessaire ». Une telle « haine » implique pour ceux qu'elle concerne une libération virtuelle, elle est donc, sur le plan des réalités eschatologiques, un acte d'amour.